ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE SOCIOLOGIE

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XI Serie nouă
• 2000 • nr. 3–4

SOCIOLOGIA EMINESCIANĂ

DIN SUMAR:

EUGEN SIMION – Proza politică a lui Eminescu
ŞTEFAN COSTEA – Idealul social românesc în sociologia eminesciană
CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ – Viziunea lui Eminescu în societatea românească
GHEORGHE ENE – Eminescu şi siguranţa naţională
FLORICA DIACONU – Munca productivă – reper de bază în concepţia eminesciană despre om şi societate
MIHAI D. VASILE – Arhaic şi universal în arhetipul Eminescu
LUCIAN RADU STANCIU – Divinizarea lui Eminescu de către generaţia lui Brâncuşi

DIMITRIE GUSTI – 120 ANI DE LA NAŞTERE; DIN ACTIVITATEA INSTITUTULUI DE SOCIOLOGIE; METODOLOGIA ŞTIINŢELOR SOCIALE; DEZBATERI; RECENZII ŞI NOTE DE LECTURĂ; VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Dr. SORIN M. RĂDULESCU, redactor şef; dr. MARIA LARIONESCU, redactor şef adjunct; dr. IANCU FILIPESCU, secretar general de redacţie; dr. DAN BANCIU, directorul Institutului de Sociologie; dr. MIHAIL CERNEA, membru corespondent al Academiei Române; dr. MARIA COBIANU-BĂCANU; dr. EMILIAN M. DOBRESCU; dr. IOAN DRĂGAN; IOAN GLODEANU, secretar ştiinţific al Institutului de Sociologie; dr. OSCAR HOFFMAN, director adj. al Institutului de Sociologie; dr. MICHEL MAFFESOLI, profesor, Universitatea Paris V; NICOLAE PERPELEA; dr. CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ; membru de onoare al Academiei Române PAUL H. STAHL, director de Studii la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

Redactori: MARIA LAZĂR COLFESCU, MARIANA NICA
Microprocesare şi tehnoredactare text: CRISTIANA TUTUNEA

Redacţia: Calea 13 Septembrie, nr. 13, Bucureşti, cod 76117, Căsuţa poştală 30, Oficiul 42, Tel.: 337 41 78; 410 38 46/2504, Fax: 337 41 78

Redactor: IOLANDA POVARĂ
Tehnoredactare computerizată: IOLANDA POVARĂ

© Copyright 2001, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, Bucureşti, România
P.O.Box 5-42, RO-76177, Tel. 401-411 90 08; 401-410 32 00, Fax 401-410 39 83
e-mail: edacad@ear.ro
www.ear.ro

ACADEMIA ROMÂNĂ

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Anul XI • 2000 • Nr. 3–4

SUMAR

SOCIOLOGIA EMINESCIANĂ

EUGEN SIMION, Proza politică a lui Eminescu 223
ŞTEFAN COSTEA, Idealul social românesc în sociologia eminesciană 229
CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, Viziunea lui Eminescu despre societatea românească 235
GHEORGHE ENE, Eminescu şi siguranţa naţională 247
FLORICA DIACONU, Munca productivă – reper de bază în concepţia eminesciană despre om şi societate 267
MIHAI D. VASILE, Arhaic şi universal în arhetipul Eminescu 275
LUCIAN RADU STANCIU, Divinizarea lui Eminescu de către generaţia lui Brâncuşi 283

DIMITRIE GUSTI – 120 ANI DE LA NAŞTERE

IANCU FILIPESCU, Dimitrie Gusti despre reforma socială şi temeiul ei ştiinţific (Monografia sociologică) 305
ŞTEFAN COSTEA, Sociologia educaţiei şi a învăţământului, componentă esenţială a sistemului sociologic gustian 313
CONSTANTIN LUCIAN, Etica naţiunii şi formarea elitelor în concepţia lui Dimitrie Gusti .. 323

DIN ACTIVITATEA INSTITUTULUI DE SOCIOLOGIE

CONSTANTIN CUCIUC, MANUELA GHEORGHE, Statutul şi rolul asociaţiilor religioase din România 333

METODOLOGIA ŞTIINŢELOR SOCIALE

PETRUŞ ALEXANDRESCU, O metodă de analiză scalară şi ierarhizare 343
MIHAELA VLĂDUŢ, Reprezentările sociale. Metodologia cercetării nodului central 349

DEZBATERI

Dialogul româno-maghiar din oraşul Sfântu Gheorghe – un început promiţător, (6 mai 2000) (Maria Cobianu-Băcanu) 361

RECENZII ŞI NOTE DE LECTURĂ

ALEXANDRA OLIVIA NEDELCEA, *Eminescu-economistul*, Craiova, Fundaţia „Scrisul Românesc", 2000 (Andreea Nicolaescu); EMILIAN M. DOBRESCU, *Românografia – Bilanţ şi perspective – 1990-2000*, Bucureşti, Editura Compania, 2000 (Maria Cobianu-Băcanu); ANGHEL ANDREESCU, DAN NIŢĂ, *Terorismul, analiză*

„**Revista Română de Sociologie**", serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 221–394, Bucureşti, 2000

psihosociologică, Timişoara, Editura TIMPOLIS, 1999 (Toader Ticu Tomoroga); NICOLAE GROSU, *Tratat de sociologie: Abordare teoretică*, Bucureşti, Editura Expert, 2000 (Florin Constantiniu)..... 373

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Simpozionul omagial „Dimitrie Gusti – 120 de ani de la naşterea savantului", Bucureşti–Drăguş, 18-20 mai 2000 (Dumitru Danciu); „Tendinţe contradictorii în cercetarea comunicării televizuale: *Les mises en scène médiatiques et la construction de l'espace public*", Colocviul româno-francez de ştiinţe ale comunicării, Bucureşti, 6-9 iulie 2000 (Nicolae Perpelea)..... 383

PROZA POLITICĂ A LUI EMINESCU

EUGEN SIMION

Prima observaţie pe care o putem face la publicistica lui Eminescu este că proza politică a lui Eminescu se bizuie pe o veritabilă *poetică a refuzului*, dublată de altă poetică, *a mitizării*. O utopie în doi timpi şi două culori într-o poetică de tip maniheist. Bun este trecutul pentru că avea domn autoritar şi legi naturale, rău este prezentul pentru că merge după legi străine; bun este ţăranul pentru că ară, seamănă şi culege, rău, făţarnic, stricător din toate punctele de vedere este *liberalul* care maimuţăreşte legi străine şi nesocoteşte legile ţării; bună, morală este justiţia obştei, rea, coruptă este justiţia modernă – dominată de ceata de avocaţi care strică obiceiurile naţiei; respectabilă este aristocraţia istorică, coruptă până în măduva oaselor este falsa aristocraţie fanariotă care cumpără şi vinde totul, distrugând ţara; progresul social nu-i posibil decât pe cale de evoluţie naturală şi în respectul legilor naţiei, nu prin introducerea formelor fără fond; bună, eficientă este instrucţiunea care are la bază studiul culturii antice, catastrofal este sistemul introdus de liberali pentru că se orientează după legile împrumutate de la străini; românii n-o scot la capăt dacă nu-şi vor proteja instituţiile şi formele tradiţionale şi nu vor pune stavilă agresiunii „nulităţilor catilinare", strategiei stricătorilor de lege şi de datini, în fine, dacă nu vor elimina pe „roşii" care smintesc rânduielile unei rase vechi şi mândre. Latin şi ortodox, poporul român are o misie istorică şi are chiar o misie divină: „Noi, poporul latin de confesie ortodoxă, suntem în realitate elementul menit a încheia lanţul dintre Apus şi Răsărit; aceasta o simţim noi înşine, se simte în mare parte de opinia publică europeană, aceasta o voim şi, dacă dinastia va împărtăşi direcţia de mişcare a poporului românesc, o vom şi face. Oricât de adânci ar fi dezbinările ce s-au produs în timpul din urmă în ţara noastră, când e vorba de legea părinţilor noştri, care ne leagă de Orient, şi de aspiraţiunile noastre, care ne leagă de Occident şi pe care sperăm a le vedea întrupate în dinastie, vrăjmaşii, oricare ar fi ei, ne vor găsi uniţi şi tot atât de tari în hotărârile noastre ca şi în trecut" (iată, în avanpremieră, ideea *punţii spirituale româneşti* între culturile Orientului şi culturile Occidentului reluată de mulţi şi dezvoltată teoretic, mai târziu, de Mircea Eliade!).

În utopia lui socială, Eminescu are, uneori, intuiţii extraordinare. De aceea, discursul său politic nu trebuie luat ca un simplu program de guvernământ.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 223– 228, Bucureşti, 2000

De unde ar porni, el ajunge la *trecut* (istorie), la *statutul natural* şi de aici la metafizică şi la ceea ce sociologii mai noi numesc *cultura* unei naţiuni. Iubirea trecutului este „semnul dumnezeiesc" prin care se deosebesc adevăraţii reformatori de panglicarii care vor să ia ochii naţiei cu scamatoriile, fantasmagoriile lor. În sprijin, Eminescu aduce pe Iisus Nazarineanul, pe Luther, Matei Basarab şi pe Tudor Vladimirescu, toţi iubitori de lege veche, eroi pacificatori, modele etice în vasta utopie eminesciană.

Lăsând deoparte alte exemple şi alte aspecte, apare limpede că Eminescu este un tradiţionalist, un „reacţionar" (în termenii ideologiei liberale), în fine, un conservator cum îl socotea Gherea şi cum îl văd, în genere, europeniştii, sincroniştii. Este, nu mai încape discuţie. Dar a judeca articolele sale din unghiul practicii sociale e o eroare, cum să-i zicem?, de situare. Eminescu nu era actual, din această perspectivă, nici în 1877, nu este nici în 2000. Soluţiile lui sunt, am precizat deja, impracticabile, judecăţile sale politice sunt uneori nedrepte, ceea ce nu înseamnă că proza politică este irelevantă şi, de aceea, trebuie repudiată, ridiculizată, aşa cum fac unii publicişti actuali. Cineva, un tânăr politolog, o socoteşte, de pildă, „complet nulă" (într-un articol din „Dilema") şi ia în deriziune pretenţiile poetului de a construi o teorie a progresului social. În râs sau în plâns, teoria există şi, în marginea ei, se desfăşoară o fantezie extraordinară. Există, cred, două aspecte care trebuie luate în seamă când analizăm proza aceasta incendiară, profetică, virulent polemică şi vehement patriotică: *1*. îndreptăţirea ei istorică, dacă o raportăm la momentul în care este scrisă şi *2*. calitatea ei literară. Îndreptăţirea, desigur, relativă, poate fi explicată prin circumstanţele de la 1880. Eminescu scrie într-o epocă de tranziţie (dar când nu este societatea în tranziţie?) de la un sistem la altul şi într-un moment în care tânărul stat român modern îşi caută o identitate şi îşi construieşte un mecanism de funcţionare. Ceea ce înseamnă instituţii, legi, reforme etc. Identitatea priveşte, în primul rând, naţia ca atare, abia scăpată (în 1877) de lungul jug otoman. Cum ar putea în aceste condiţii ca Eminescu, ieşit din mica boierime pământeană şi format la şcoala raţionalismului spiritual, să nu pună cu anumită fermitate în articolele sale problema naţionalităţii, vechimii şi a justificării istorice? Are toate motivele să apere ceea ce el consideră a fi durabil şi sănătos în lumea românească (limba şi cultura, miturile, modelele, tipul de relaţii etc.) şi face acest lucru cu pasiunea, cultura şi talentul său. Şi trebuie să recunoaştem, onest, că are dreptate s-o facă. În vremuri de cumpănă, asemenea accente şi asemenea utopii sunt inevitabile. Eminescu aduce în susţinerea lor nu numai credinţa sa sinceră, dar şi genialitatea lui nutrită de o filosofie de existenţă sprijinită pe modelele clasicităţii. De aici vine ostilitatea lui programatică faţă de reformatorii liberali şi tot de aici iese fantasma străinului care obsedează pe publicistul Eminescu.

Politic vorbind, cei care au dreptate sunt cei care vor să modernizeze Principatele, introducând drumul de fier, sistemul bancar, justiţia modernă, încurajând comerţul, sincronizând învăţământul, construind spitale şi sistemul

serviciilor publice etc. România nu putea rămâne la legile pârcălabilor şi la civilizaţia carului cu boi… Bizantinii, fanarioţii, „roşii" antipatici au ales, oricât ar protesta junimiştii, calea cea bună şi, cum a demonstrat Lovinescu, „formele" lor împrumutate din Occident au rodit, aici, în inerţia răsăriteană. Visul lui Eminescu de a opri evoluţia limbii pentru a o feri de stricăciuni sau de a crea un stat român modern pe legi naturale nu este, practic, posibil. Rămâne, repet, utopia acestei idei şi rămâne, cum voi dovedi mai departe, forţa epică a discursului ideologic care însoţeşte această uriaşă utopie. Mai este ceva, şi anume, faptul că forma nouă aduce cu sine, fatalmente, şi o impostură nouă. Asupra acestei noi imposturi se năpusteşte geniul polemic eminescian. El are, acum, dreptate să vitupereze demagogia noii clase politice, incultura, irespectul faţă de tradiţiile spirituale, graba ei de a dărâma ceea ce este vechi, adică durabil şi esenţial, în lumea romanităţii orientale. Tot ceea ce ţine de tradiţionalismul spiritual este sfânt, intuşabil pentru Eminescu şi, repet, el este îndreptăţit să gândească astfel pentru că este totdeauna ceva ce trebuie ocrotit în evoluţia socială, şi anume modelele, *arheii*, aceia care asigură continuitatea şi identitatea unei naţiuni. Pe scurt: nu se pune problema să acceptăm sau să respingem teoriile sociale ale lui Eminescu (legate de realitatea şi mentalitatea secolului său), este vorba să le înţelegem şi să le judecăm, la rândul nostru, în marginile adevărului istoric şi în structura lor, dacă vreţi, metafizică.

I se reproşează şi azi poetului să n-a fost un spirit progresist. N-a fost, dar progresul social are totdeauna nevoie de o critică a procesului pentru a-l ţine sub stare de alertă şi pentru a-i corecta excesele. Şi, apoi, când este vorba de teoriile unui mare creator, ce importanţă are progresismul sau conservatorismul său? Importanţă are doar creaţia din interiorul sistemului ideologic. Creaţia poate transforma o teorie discutabilă într-o utopie acceptabilă estetic. Este şi cazul lui Eminescu. Dar oricâte învinuiri am aduce gândirii sale sociale, un rol trebuie să-i recunoaştem publicistului necruţător polemic de la „Timpul", şi anume că utopia lui este construită pe fantasma unei *Românii profunde şi eterne*, iar conservatorismul său exprimă ceea ce tradiţionaliştii de mai târziu (Rădulescu-Motru, de pildă) au numit tradiţionalismul spiritual românesc. Eminescu se fixează, în fond, într-o linie a evoluţiei noastre ideologice, aceea pe care Petre Pandrea o numea în *Portrete şi controverse* curentul *creator* sau *organicist*, reprezentat de Kogălniceanu, Eminescu, Bărnuţiu, Iorga, Pârvan, Motru, Brâncuşi, Arghezi. Aceştia poartă în ei „blestemul neliniştii lăuntrice" şi au o concepţie istorică şi realistă, spre deosebire de celălalt curent de gândire (*curentul criticist*), pornit de la paşoptişti, continuat de liberali şi preluat de mişcările moderniste din secolul al XX-lea. Schema „localistului" Petre Pandrea se întâlneşte într-o oarecare măsură cu aceea a lui Nae Ionescu şi a elevilor săi (mai puţin Cioran) care imaginau un stat cultural românesc bazat pe ortodoxie şi pe miturile autohtone. Ce este sigur în astfel de speculaţii este că Eminescu susţine doctrina unui stat istoric şi că tradiţionalismul său cuprinde toate laturile societăţii, de la artă la organizarea

juridică. Într-o privință, el se deosebește, într-adevăr, de Maiorescu şi de junimişti, dar în multe alte idei se întâlneşte cu ei (cu precădere, în teoria formelor fără fond care este esențială în judecata ideologică, în atitudinea, apoi, față de paşoptişti şi de ideologia lor reformatoare, occidentalizantă).

Judecate estetic, articolele sale surprind prin nota lor pamfletară şi, în acelaşi timp, mesianică. O combinație rară. Pamfletarii elimină, de regulă, profetismul, sunt zeflemişti ca I. L. Caragiale sau ca Arghezi şi construiesc o mitologie sau o utopie neagră, cu personaje care se îndepărtează de modelele reale. Eminescu este, dimpotrivă, puțin interesat de efectele artistice, el este preocupat în cel mai înalt grad de demonstrația ideologică şi sociologică, este fantazat de o idee şi de aceea este intolerant şi pustiitor ca profeții *Vechiului Testament*. Gândeşte lumea reală în funcție de o schemă ideală (statul arhaic, statul natural, țărănesc, etnic) şi nu arată nici o îngăduință față de *Celălalt* (adversarul, străinul, roşul fanariot, liberalul care strică datinile şi seamănă imoralitatea, în fine, omul formelor fără fond care aduce rele legi străine şi nesocoteşte bunele legi tradiționale). Repetate până la obsesie, aceste fantasme prefigurează şi ele o mitologie sau, mai degrabă, două mitologii distincte şi ostile: una negativă, foarte pregnantă, în care intră adversarii statului natural şi, în genere, ai nației române, şi cealaltă, în care îşi află locul clasele pozitive (aristocrația istorică, clasa țărănească, oamenii bisericii naționale, breslaşii şi intelectualii fixați în spiritul tradiției). Acest maniheism este evident în totalitatea articolelor şi în fiecare în parte. Oriunde îți arunci privirea, dai peste această antiteză care opune, în o mie de forme, pe bătrânii cumpătați, „inele în lanțul continuității", față de tinerii nesocotiți, stricați de calpa cultură modernă. O ramură de nuc ce vrea să se prindă pe un trunchi de stejar. Parabola vegetală a lui Eminescu este foarte productivă, cum se poate constata. Până la 1848, crede Eminescu, românii aveau simț istoric. Din clipa în care au acceptat (la 1848) ideea de a imita formele occidentale, ei au pierdut acest sănătos instinct de orientare în istorie. Teribilă judecată: „generația trecută a țării româneşti; binevoitoarea, patriotica generație, care forma floarea țării româneşti înainte de 1848. De la anul acesta începând, românii au pierdut simțul istoric. Cuvinte nouă fără cuprins, oameni noi fără trecut şi fără valoare, o limbă păsărească în locul vrednicei limbi a strămoşilor, instituțiuni nepotrivite cu trebuințele modeste ale țăranului dunărean au înăbuşit frumoasele şi spornicele începuturi ale unei literaturi într-adevăr româneşti, ale unui naționalism, nu de fraze banale, ci d-un cuprins real. Nu-i mirare, dacă în mijlocul unei dezvoltări, care cu suflarea sa nelegiuită au rupt fir cu fir toate tradițiile istorice, au risipit piatră cu piatră vechea comoară a averei sufleteşti şi materiale a poporului românesc, oamenii mai vechi s-au dat uitării, încât abia se mai auzea de ei, şi că vin a reîmprospăta numele lor în memoria unor urmaşi nedemni prin tristul şi ultimul act de iubire către neamul lor, prin testament".

Să-i vedem acum pe tinerii fii de ciocoi, trecuți prin lupanarele Parisului, dominați de o „rară lipsă de pietate față cu nestrămutata vrednicie a lucrurilor strămoşeşti" sau pe fanarioții novisimi care, ieşiți din zonele peninsulare pestrițe şi

ajunşi din nordul Dunării, îngroaşă rândurile păturii superpuse, element de disoluţie în societatea românească: „… în Bucureşti şi în oraşele de pe marginea Dunării s-a ivit un element etnic cu totul nou şi hibrid care ne-a furnizat generaţia actuală de guvernanţi. Acestea sunt rămăşiţele haimanalelor de sub steagurile lui Pasvantoglu şi Ypsilant şi resturile numeroase ale cavalerilor de industrie din fanar. Din această seminţie nouă fac parte oameni ca Giani, Carada, C.A. Rosetti, Pherekydis, Serurie ş.a. Toată spuma asta de fanarioţi novisimi, cari s-au pripăşit în ţară de 50-60 de ani încoace, formează naturalmente elementul de disoluţiune, demagogia României".

Frazele, aici şi pretutindeni în gazetăria lui Eminescu, bat învolburate, dezlănţuite, pline de un sarcasm negru în zidurile acestor fantasme care, realmente, te obsedează. Negaţia, încă o dată, radicală se asociază cu un pesimism de sfârşit de lume, cu un sentiment de dezolare cosmică, aşa cum se întâmplă şi în poemele de meditaţie. Un pesimism însă activ, dacă îi putem spune astfel, saturat de invective colorate şi sprijinit pe o imaginaţie colosală. Ea transfigurează totul şi face din fanariotul detestat un personaj de schiţă fantastică, bătând spre absurd. Puţinele şi, la drept vorbind, inesenţialele note xenofobe se pierd în această mitologie care vrea să întoarcă stricata maşinărie a lumii în alt timp şi în alt spaţiu. Un timp pierdut, undeva, într-un fabulos Ev Mediu răsăritean şi într-un spaţiu paradisiac („sănătoasa barbarie") în care se mişcă şi se desfată o lume rămasă în afara cruzimilor istoriei. Eminescu pare sincer convins că este posibil un stat natural fără „adunătura de gheşefturi din Dealul Mitropoliei", fără „potaia de gazetari", fără drum de fier, fără „cultura frazelor", fără pătură suprapusă, fără sistem judecătoresc, fără sufragiul universal, un stat de bărbaţi vrednici şi cu femei care să stea la locul lor, nu să se amestece în treburile sociale, cu pârcălabi drepţi, cu boieri gospodari şi, mai cu seamă, cu ţărani iuţi la minte şi buni la treabă, în fine, o lume care progresează încet, după legile ei, nu după legi străine.

Ce dă savoare şi ridică aceste însemnări gazetăreşti la nivelul artei este limbajul lor. Ne-am aştepta ca, devenit gazetar şi nevoit să scrie aproape zilnic, poetul să-şi orneze discursul şi să-l înăbuşe în metafore de preţ. Nu se întâmplă acest lucru – şi aici se vede luciditatea şi capacitatea spiritului eminescian de a-şi adecva instrumentele comunicării la obiect. Limbajul prozei ideologice este direct, demonstrativ, „prozaic" în cel mai înalt grad, capabil că explice conceptele de care are nevoie şi, în acelaşi timp, să reproducă savoarea faptului concret. Când nu exista încă în limbă cuvântul trebuitor, Eminescu îl inventează. Fenomenul se vede mai limpede în *Dicţionarul de rime*, insuficient studiat până acum de filologi sub acest aspect. Limbajul este, oricum, percutant, cu „un humor de idei", zice Călinescu, nu lipsit cu toate acestea de o anumită gravitate şi înălţime a stilului. Unele cuvinte sau construcţii verbale s-au învechit sau au ieşit pur şi simplu din limba vie, cum ar fi „rusniceşte" sau „ţărmurene" (oraşele şărmurene), „dealtmintrelea", „ele în de ele", „catilinare" (o derivaţie pe care limba literară n-a preluat-o), „diurnaşii", „tremurătorii după amenzi", „pasiuni slăbitoare", „merit şi

demerit" (iată o sursă a necuvintelor lui Nichita Stănescu), „sâmburul chestiunii de controversă", „galimatie", „sofismă", „buchile gheboşite de bătrâneţe", „bezbărbătate" etc. Este, apoi, în discursul politic al lui Eminescu un număr mare de proverbe şi, în genere, demonstraţia lui economică sau istorică are şi o notă pedagogică sfătoasă, cum s-a putut constata. Morala lui se bizuie pe o înţelepciune veche care rimează bine cu ideea despre o rasă veche şi mândră şi cu ideea statului natural diriguit de arhei.

Nu trebuie, în concluzie, exagerată importanţa practică a acestei filosofii politice, dar trebuie recunoscut, franc, că proza politică a lui Eminescu este eminentă, creatoare (în sens literar) în cel mai înalt grad, plină de idei şi colorată de o emotivitate şi o imaginaţie, pe care nu ştiu câţi alţi gazetari români au putut-o egala. O citim azi, repet, ca pe o superioară epică de idei, în care conceptul şi invectiva împart confortabil acelaşi compartiment.

IDEALUL SOCIAL ROMÂNESC ÎN SOCIOLOGIA EMINESCIANĂ

ŞTEFAN COSTEA

Eminescu, personalitate de o uriaşă cultură, gânditor social de o profunzime inegalată, cu o viziune asupra lumii şi a vieţii de orizonturi nemărginite, are, în istoria, cultura şi ştiinţa românească, un loc proeminent, pe care nimeni nu îl poate revendica nici astăzi. Creaţia sa ştiinţifică, ca şi întreaga sa creaţie, este marcată, în acelaşi timp, de un fierbinte patriotism şi umanism, cu rădăcini adânci în realitatea vieţii poporului nostru şi a destinului său istoric. Aurel C. Popovici, unul din marii noştri oameni politici şi sociologi, susţinea că „oricât l-am admira ca poet pe Eminescu, şi mai multă admiraţie merită ca gânditor politic”[1]. Iar eminenta exegetă a literaturii eminesciene, acad. prof. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, considera că „... probitatea gândului şi noblețea intenţiei, atât de covârşitoare ..., intuiţiile adânci, cele privitoare la unitatea românilor de pretutindeni, la independenţa poporului nostru, la gesturile necesare pentru conservarea a ceea ce este specific şi consacrat prin legile nescrise şi adânci sau prin litera şi spiritul convenţiilor şi tratatelor, preocuparea dramatică pentru viitorul României, dragostea pentru omul de rând al poporului său, înţelegerea necesităţilor vitale ale acestuia şi, mai cu seamă, indignarea la vederea spectacolului nepotrivirii grave între acele necesităţi şi falsele soluţii oferite de politicienii liberali, dau publicisticii eminesciene o forţă inegalabilă”[2].

În acest cadru, gândirea socială şi politică şi, în special, concepţia sociologică a lui Eminescu reprezintă un moment de referinţă în constituirea şi evoluţia sociologiei româneşti ca ştiinţă.

Preocupat de situaţia şi destinul poporului român, M. Eminescu, încă din primele sale scrieri sociale şi politice, şi-a pus problema identificării specificului naţional ca fundament necesar al determinării condiţiilor adecvate pentru dezvoltarea modernă şi înscrierea sa în cultura şi civilizaţia europeană şi mondială.

Ca şi predecesorii săi, în primul rând M. Kogălniceanu, Eminescu şi-a elaborat concepţia despre societate, în general, şi despre societatea românească, în special, pe baza studiului extins şi aprofundat al istoriei naţionale, precum şi pe baza observaţiilor etnologice şi sociologice nemijlocite.

[1] A.C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie, critica civilizaţiunii moderne*, Bucureşti, Editura Minerva, 1910, p. 75.

[2] Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *M. Eminescu, Poezii*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1984, p. 30-31.

„Revista Română de Sociologie”, Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 229–234, Bucureşti, 2000

În studiul istoriei naţionale, Eminescu a procedat la fel ca şi Cantemir, străduindu-se să descifreze trecutul poporului şi al patriei sale, ca fundament al viitorului cu cea mai deplină obiectivitate, convins fiind că numai în acest fel este posibil a contribui la veritabila lor propăşire şi dezvoltare. În mod expres, el arăta: „…Cu cât ne iubim mai mult patria şi poporul nostru, cu atât vom trebui să ne înarmăm mintea cu o rece nepărtinire şi să nu surescităm cugetarea ... Inimă foarte caldă şi minte foarte rece se cer de la un patriot chemat să îndrepteze poporul său şi, fanatismul iubirei patriei, cel mai aprig fanatism, nu opreşte de fel creierul să rămână rece şi să-şi îndrepteze activitatea cu siguranţă, să nimicească adevărata cauză a răului şi să o stârpească cu statornicie de fier”[3].

În această perspectivă, el s-a angajat cu toată sinceritatea şi convingerea în efortul consacrat indentificării coordonatelor autentice, necesare pentru descifrarea caracteristicilor esenţiale ale trecutului societăţii româneşti, pentru înţelegerea şi explicarea stării în care aceasta se afla în perioada în care o analiza şi, nu în ultimul rând, pentru determinarea condiţiilor, factorilor, sensului şi direcţiilor devenirii sale viitoare.

Pentru realizarea acestor obiective, Eminescu considera că studiul autentic al societăţii şi al vieţii sociale, în general, reclamă ca principii metodologice de investigaţie, între altele, următoarele:

a. Abordarea societăţii şi a problemelor sale majore ca pe o realitate aşa cum se prezintă ea în fiecare etapă a evoluţiei sale, precizând că „nu cu fraze şi măguliri, nu cu garde naţionale de florile mărului se iubeşte şi se creşte naţia adevărată. Noi o iubim aşa cum este, cum a făcut-o Dumnezeu, cum a ajuns prin suferinţele seculare până în zilele noastre”[4].

b. Atât evoluţiile pozitive, cât şi fenomenele sau procesele sociale negative, inclusiv involuţiile din viaţa societăţii îşi au sursele esenţiale în societatea înseşi, în natura, starea sa reală şi în tendinţele devenirii sale naturale, ceea ce îl face pe Eminescu să afirme că „niciodată nu am împărtăşit ideea că cutare om sau cutare guvern este cauza relelor de care suferă o societate … Ceea ce face binele sau răul într-o societate este societatea însăşi, sunt tendinţele care o conduc, ideile care o domină”[5].

c. Sensul transformărilor şi schimbărilor sociale, mersul general al dinamicilor sociale este întotdeauna dinspre trecut, prin prezent, spre viitor, ceea ce obligă la a analiza cu toată atenţia care sunt relaţiile fireşti dintre cei trei termeni, pentru că orice eroare în considerarea lor, are implicaţii şi consecinţe profunde asupra oricărei societăţi sau sistem social.

d. Agenţii schimbărilor şi transformărilor sociale sunt indivizii şi generaţiile succesive de indivizi; dar, nu oricare individ sau generaţie, ci aceia care acţionează ca agenţi credincioşi ai istoriei, respectiv cei ce poartă „... sarcinile impuse cu necesitate de locul pe care îl ocupă în înlănţuirea timpilor”, căci „... istoria omenirii e desfăşurarea cugetării lui Dumnezeu. Numai expresiunea exterioară, numai

[3] M. Eminescu, „Convorbiri literare”, X, nr. 5, 1 august 1976, p. 168.
[4] M. Eminescu, „Timpul”, IV, nr. 115, 27 mai 1879, p. 1.
[5] M. Eminescu „Timpul”, V, nr. 42, 22 februarie 1880, p. 1.

formularea cugetării ş-a faptei constituiesc meritul individului ori al generaţiunii, ideea internă a amândoura este latentă în timp, e rezultatul unui lanţ întreg de cauze, rezultatul ce atârnă mult mai puţin de voinţa celor prezenţi, decât a celor trecuţi”[6].

e. Încă din perioadele de început ale dezvoltării lor, societăţile ca şi popoarele sau naţiunile „ ... au nevoie de un punct stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună”[7], concepută ca un întreg ce trebuie să fie realizat. Când însă acest „centru” al vieţii sociale este afectat, ansamblul dezvoltării sociale este perturbat, deoarece numai în continuitate cu „lucrările trecutului” este posibilă realizarea oricărui ideal social.

f. Realizarea „germenului propriu de dezvoltare” este condiţionată în, mod esenţial, de factori interni ai societăţii, dar şi de factori externi, în condiţiile în care aceştia acţionează în deplină armonie şi se potenţează în mod pozitiv, unii pe alţii, în cadrul unui complex social organic articulat. Ceea ce face ca, pentru o societate sau o naţiune să devină o problemă vitală, ce fel de ordine, ce fel de conducere şi ce fel de oameni o realizează, iar pentru cei ce analizează „un popor în dezvoltare” să se ferească de eroarea profundă de a aplica în această analiză unităţi de măsură sau standarde vechi sau străine lui, întrucât „…fiecare popor nou este o existenţă autentic nouă, cu un conţinut necunoscut, care trebuie dezbătut”[8].

g. Abordarea şi soluţionarea corectă a acestei complexe problematici poate fi realizată dacă se ţine seama de adevărul că „*…omenirea trăieşte în popoarele ei, precum un întreg în părţile sale, iar de conştiinţa şi bunăstarea acestora depinde dezvoltarea speciei umane*”[9]. Şi că, deci, fiecare popor, naţiune, societate au un loc specific şi îndeplinsc misiuni proprii, în concernul culturii şi civilizaţiei universale, potrivit disponibilităţilor şi resurselor de creativitate de care dispun, în cel puţin trei momente cruciale ale devenirii lor. „*Momentul întâi – popoarele învaţă a cugeta; momentul al doilea – cugetă asupra lor înseşi; al treilea – cugetă asupra lumii întregi şi pentru lumea întreagă*. Cel dintâi e receptiv, cel de al doilea emancipă individualitatea naţională de sub sarcina recepţiunii, făcând-o să cugete asupra sa înseşi, al treilea, în fine, e floarea de aur ce luceşte lumii întregi”[10].

În lumina principiilor de investigaţie formulate, Eminescu făcea de la început o constatare cu caracter general: societatea românească, rămasă în urmă, atât sub raport economic, cât şi social-cultural nu putea să lupte pentru propria sa existenţă şi devenire decât dacă îşi va determina un „rol istoric”, pus de acord, atât cu situaţia economico-socială a Europei din care făcea parte, cât şi cu propriile sale necesităţi şi interese. În această perspectivă, primul lucru pe care trebuia să îl ia în considerare era cel referitor la locul în care societatea românească este plasată pentru că, din această situaţie, derivă un ansamblu de obligaţii pe care aceasta trebuie să le conştientizeze, dacă vrea să îşi realizeze adevărata sa „misiune

[6] M. Eminescu, „Românul”, XV, 15 august 1871, p. 694.
[7] M. Eminescu, „Convorbiri literare”, X, nr. 5, 1 august 1976, p. 170.
[8] M. Eminescu, *Manuscris 2258.*
[9] *Ibidem.*
[10] M. Eminescu, *Manuscris 2257.*

istorică". Noi nu avem voie să nu descifrăm în profunzime ce semnificație are faptul că stăm „…pe muchea ce desparte trei civilizații diferite: cea slavă, cea occidentală şi cea asiatică"[11], în care „pulsează" „vieți istorice" ce se deosebesc foarte mult unele de altele. Ceea ce ne obligă să le cunoaştem bine pe toate; să determinăm cu rigoare şi corectitudine în ce relații ne plasăm, cu fiecare în parte şi cu toate la un loc; ce este profitabil să preluăm şi ce este necesar să respingem din contactele inevitabile cu ele, în aşa fel încât eforturile noastre de dezvoltare, în toate direcțiile şi sensurile, să se plaseze „sub scutul unui rol istoric recunoscut în Europa şi congruent cu interesele noastre"[12], înțelegând pe deplin şi aplicând „ ... principiul fundamental că orice politică nu poate lucra decât cu elementele care-i sunt date, dar nu cu cele pe cari şi le închipuieşte a le avea…" „…căci, cine zice «progres» nu-l poate admite decât cu legile lui naturale, cu continuitatea sa treptată"[13].

Ce elemente esențiale pot fi relevate cu privire la caracteristicile şi esența societății româneşti şi a poporului român, pe baza studierii nemijlocite a acestora? În privința poporului român, primul lucru ce poate fi afirmat este „că modul de a fi şi, mai ales, caracterul său este cu totul altul, absolut altul decât acela al populațiunilor din oraşe din care se recrutează guvernele, gazetarii, deputații [...], clasa veche superioară, rea, bună, cum o fi fost, seamănă în toate cu mult mai mult poporului"; ea are „mai multă franchețe de caracter şi incomparabil mai multă onestitate" şi cuprinde „rămăşite de hărnicie dintr-o vreme anterioară epocei fanarioților"[14]. Această caracterizare şi-a întemeiat-o pe studiul unor materiale etnologice, însă pentru a demonstra valabilitatea ei, Eminescu apelează şi la cercetarea documentelor istorice, care o confirmă pe deplin. „Din citirea isvoarelor istorice m-am convins că, în decursul evului Mediu, care pentru noi a încetat cu venirea fanarioților, n-am avut clasă de mijloc decât ca slabe începuturi şi că această clasă – excepții făcând de olteni şi ardeleni – e cea mai mare parte de origine străină […]. Nu e nici un pericol pentru români, adaugă Eminescu, de a-şi asimila rase tinere, de orice origine ar fi, dar e un pericol mare de-a asimila rase bătrâne, cari au trecut prin o înaltă civilizație şi prin mare corupție, şi cari în decursul vieții lor şi-au pierdut pe de-a pururea zestrea sănătății fizice şi morale; […] plebea aceasta e recrutată din Bizanț, din împărăția grecească a răsăritului, caracterizată prin demagogie şi viclenie, crimă şi incest, mizerie şi minciună etc."[15]

Afirmând cele de mai înainte, ca şi multe alte idei ale sale într-un cadru polemic, el s-a preocupat permanent de definirea termenilor cu care a operat în scrierile sale cu caracter social. Pe acest traseu a ajuns să definească şi să precizeze un număr de concepte sociologice, „*concepte-cheie*", care au stat la baza elaborării teoriilor sale sociologice. Între acestea se situează cele de: *popor, populațiune, rasă, clasă de mijloc, clasă veche superioară, asimiliație* ş.a.

[11] M. Eminescu, „Timpul", II, nr. 279, 11 decembrie 1877, p. 2.
[12] M. Eminescu, „Timpul", III, nr. 29, 8 februarie 1878, p. 2.
[13] M. Eminescu, „Timpul", I, nr. 38, 17 februarie 1880, p. 1-2.
[14] M. Eminescu, *Materialuri etnologice privind în parte şi pe Nicu Xenopol, criticul literar de la Pseudo-Românul*, în „Timpul", din 8 aprilie 1882, p. 2.
[15] M. Eminescu, *Scrieri politice,* Craiova, Editura Scrisul Românesc (f.a.), p. 17-18.

Eminescu nu este un economist fiziocrat. Nu este nici un antiliberalist şi nu se opune industriei şi industrializării în general. El arată însă că „temelia liberalismului adevărat este o clasă de mijloc care produce ceva”[16]. „Neapărat că nu trebuie să rămânem popor agricol, ci trebuie să devenim şi noi naţie industrială măcar pentru trebuinţele noastre”[17], dar pentru a deveni „constituţionali” şi „industriali”, judeca el cât se poate de corect, trebuie să depăşim stadiul în care ne aflăm: semi-barbaria.

Semi-barbaria este *conceptul sociologic corolar* conceptelor folosite de Eminescu în *teoria compensaţiei muncii* şi în *analiza istorică a păturii superpuse*. Este un concept care desemnează „o stare de degradare prin viciile străine”[18]. Prin concepţia asupra semi-barbariei, Eminescu este între primii critici ai raţionalităţii formale capitaliste, potrivit căreia se putea întemeia o civilizaţie adevărată în Occident, în America, nu însă şi în România. De ce? Pentru că „nu există o civilizaţie umană generală, accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip, şi fiecare popor îşi are civilizaţia sa proprie, deşi în ea intră o mulţime de elemente comune şi altor popoare”[19]. Civilizaţia românească adevărată, constituită istoric, a fost compromisă prin împrumutul mecanic de instituţii occidentale, iar starea de semi-barbarie reprezintă boala civilizaţiei adevărate, nu o etapă în trecerea de la barbarie la civilizaţie. A ieşi din semi-barbarie, conchide Eminescu, înseamnă a ne reconstrui societatea pe bazele istoriei naţionale, adică *a clădi o civilizaţie proprie, românească.*

În realizarea unui astfel de ideal, un rol important îl au ştiinţele sociale şi, în cadrul lor, sociologia, care respinge întemeierea societăţii pe „convenţii” şi o fundamentează pe „legi fixe, care lucrează în mod hotărât şi inevitabil”.

Una din acestea este *legea progresului*, care arată că, de fapt, progresul apare ca o „dezvoltare treptată şi continuă a muncii fizice şi intelectuale”. Căci cine zice „progres”, nu-l poate admite decât cu legile lui naturale, cu continuitatea lui treptată. Aceasta demonstrează că „adevăratul progres nu se poate opera decât *conservând*, pe de o parte, *adăugând*, pe de alta, o vie legătură între prezent şi viitor, nu însă o serie de sărituri fără orânduială. Deci, progresul adevărat, fiind o legătură naturală între trecut şi viitor, se inspiră din tradiţiunile trecutului, înlătură însă inovaţiunile improvizate şi aventurile hazardoase” [20].

Luarea în considerare a acestor adevăruri fundamentale presupune, între altele, a se înţelege că „libertatea fără muncă, cultura fără învăţătură, organizaţia modernă, fără dezvoltare economică analoagă” nu sunt posibile. Că independenţa statului român, care n-a fost şi nu este „un copil găsit, fără căpătâi şi fără antecedente, ci un prinţ care dormea cu sceptrul şi coroana alături”, de asemenea, nu poate fi menţinută, fără asigurarea stabilităţii societăţii, lichidarea ingerinţelor

[16] *Idem*, p. 302.
[17] *Ibidem*, p. 111-112.
[18] *Ibidem*, p. 307.
[19] *Ibidem*, p. 308.
[20] M. Eminescu, *„Opere”, vol. XI*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1984, p. 17-18.

străine în treburile noastre interne, încetarea „vânătorii" după putere şi după „funcţii" şi închiderea accesului la viaţa politică şi în ierarhia socială a „ignoranţei şi ambiţiilor nulităţilor", la care trebuie adăugată, lichidarea demagogiei politice, practica „cumpărării" şi a „vânzării" alegerilor şi, în general, a „negustoriei de fraze şi izvoade de făgăduinţi mincinoase"[21].

În ordine practică, el considera că „noi, românii, nu ne putem propune un *ideal social* identic cu alte popoare, ci unul *specific nouă*, impus de realităţi economice şi sociale esenţiale, care ne arată că, oricum, noi nu putem să dorim a deveni o «Americă dunăreană», nici o «Belgie a Orientului» şi, în nici un caz, nu trebuie să acceptăm a deveni o «Californie a Răsăritului», deoarece aceasta ar echivala cu a ajunge în situaţia de colonie a Europei apusene, care îşi va dirija aici capitalurile şi populaţia «flotantă» de care doreşte să scape"[22].

De pe aceste poziţii teoretice, Eminescu a militat pentru programe şi acţiuni politice bazate pe cunoaşterea realităţilor naţionale şi nu pe „frazeologie", pentru ca noile instituţii sociale să nu fie introduse cu ignorarea realităţilor naţionale, ci să fie investite şi cu „conţinutul" impus de cerinţele societăţii noastre. Deoarece este clar că progresul este „o dreaptă şi continuă dezvoltare a muncii fizice şi intelectuale", deci, o „mişcare reală", o „înaintare ştiinţifică, bazată pe muncă" şi nu un „salt verbal, peste fapte"[23].

De aceea, şi *în ordinea politică* este necesară crearea unui „*sistem bazat pe spirit de adevăr şi de muncă*", care să înceteze a mai înfiinţa instituţii, ignorând realităţile naţionale, numai pentru că acestea se creează şi în alte ţări.

Concret, este necesară apărarea producţiei naţionale, împotriva politicii de jaf a „străinătăţii", a incompetenţei, corupţiei şi abuzurilor de tot felul. De asemenea, este necesară reformarea şi dezvoltarea învăţământului, clasic şi real, în concordanţă cu stadiul de dezvoltare a societăţii româneşti.

Realizarea unor atât de vaste şi de complexe obiective este de neconceput fără participarea ştiinţei la fundamentarea şi elaborarea strategiilor, programelor şi acţiunilor necesare concretizării lor. Iar dintre ştiinţele chemate să îşi aducă contribuţia la implementarea acestor obiective, sociologiei îi revin obligaţii aparte. Pentru că ea este cea care are menirea de a determina tipul de raţionalitate rezultat din atragerea în circuitul economic a unor societăţi cu o economie slab dezvoltată, structuri sociale caracterizate prin iraţionalitate, care blochează autoreproducerea structurilor istorice naţionale, ameninţând însăşi fiinţa naţională a unor popoare.

Sociologia, pe care Eminescu nu o considera a fi o ştiinţă la vremea sa, dar o considera ca un instrument ştiinţific potenţial eficient pentru că „…ea se întemeiază pe un axiom care e comun tuturor cunoştinţelor omeneşti, că adică întâmplările din viaţa unui popor sunt supuse unor legi fixe, cari lucrează în mod hotărât şi inevitabil"[24].

[21] *Ibidem*, p. 18-20.
[22] M. Eminescu, *„Opere", vol. XI*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1984, p. 8.
[23] *Ibidem*, p. 6.
[24] M. Eminescu, „Timpul", II, nr. 279, 11 decembrie 1877, p. 2.

VIZIUNEA LUI EMINESCU DESPRE SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

Cu prilejul oricărui moment aniversar sunt readuse în discuție prejudecățile despre Eminescu, fără să se aducă argumente, ce sunt la îndemâna oricui astăzi, din opera sa, pentru a combate tot felul de năstrușnicii spuse cu insolență despre gândirea eminesciană. În loc de o dezbatere a ideilor sale, asistăm, la reluarea cu tenacitate a aceloraşi diatribe față de concepția lui Eminescu.

Eminescu a fost şi este judecat ca un scriitor paseist, care ar fi avut nostalgia unui trecut pe care l-ar fi dorit reînviat şi luat ca model de dezvoltare a țării, aflată în plin proces de modernizare. Ba s-a ajuns să se vorbească despre lipsa oricărei gândiri originale la marele poet. Cercetătorul operei eminesciene este astfel nevoit să facă față numeroaselor clişee şi prejudecăți perpetuate de-a lungul timpului, care limitează orizontul de studiu al acestei proteice personalități. Eroarea produsă în acest caz este evidentă, dar ea, paradoxal, persistă şi astăzi, cu toate că exegezele, este adevărat puține, despre diferitele laturi ale gândirii eminesciene, sociologică, economică, juridică, istorică, nu lipsesc. Se confundă adesea analizele sale asupra societății româneşti cu judecățile sale despre căile de dezvoltare.

Trebuie recunoscut că cele mai multe dintre exegezele asupra lui Eminescu au accentuat opera sa literară, văzută ca definitorie pentru profilul său spiritual. Celelalte componente ale creației eminesciene s-au bucurat de interes doar în măsura în care ele erau considerate a contribui la împlinirea gândului poetic. Orice altă viziune asupra operei autorului *Luceafărului* este amendată necondiționat. Există un mod exclusivist de a-l vedea pe Eminescu, numai în dimensiunea estetică a operei sale încât, indiscutabil, putem vorbi de o tiranie a esteticului în cele mai multe dintre scrierile despre Eminescu. Apoi, există ideea că Eminescu nu ar fi făcut altceva decât să preia ideile altora, ceea ce ar face din concepția sa o palidă copie a unor gânditori străini. O poziție aparte are G. Călinescu. Pe de o parte, el discută despre ideile lui Eminescu ca un derivat al gândirii lui Schopenhauer. În capitolul *Filosofie practică* din *Opera lui Eminescu*, celebrul critic şi istoric literar, prin punerea în paralel a formulărilor eminesciene cu cele schopenhaueriene, nu face altceva decât o demonstrație a epigonismului poetului român față de concepția filosofului german. Este doar o exemplificare a modului cum este interpretat Eminescu, adică văduvindu-l de orice originalitate a gândirii sale. Apare un fapt

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 235–246 , Bucureşti, 2000

ciudat, anume, se insistă pe ideea că marele poet nu ar fi făcut decât să aplice teze preluate din doctrinele altor filosofi în analizele sale sociologice despre realități sociale, politice, naționale și culturale românești. Pe de altă parte, Călinescu nu acordă credit altor influențe în afara celei schopenhaueriene: „Nu se poate vorbi de o înrâurire a Physiocraților, precum nici de vreo alta, afară de aceea a lui Schopenhauer, *care dă elementul coagulator al sistemului* (subl. ns). Eminescu ar fi fost conservator, naționalist, naturalist, prin temperament, fără nici o influență din afară. Izvoarele nu umplu lacul convingerilor sale, ci el merge în direcția izvoarelor – socotite ca simple documente – care se potrivesc tendinței lui interne. În felul acesta alăturările de doctrine ce se pot face cu privire la gândirea lui, au unicul scop de a limpezi expunerea și nicidecum de a satisface acele spirite care văd în orice fapt de artă sau de gândire aglomerarea de elemente străine”[1].

Indubitabil, Eminescu a avut o foarte bună cunoaștere a gândirii filosofice, sociologice și istorice a timpului său[2] fără ca aceasta să însemne cantonarea într-o anumită doctrină, cum ar fi schopenhauerismul, de pildă. Or, tocmai orizontul de cunoaștere al lui Eminescu este discutat nesemnificativ. Se neglijează, de pildă, că pentru orice articol pe care-l pregătea pentru tipar el se documenta din surse de primă mărime, chiar și pentru teme, aparent insignifiante. Rămâne ca un studiu aprofundat al surselor documentare ale tuturor scrierilor sale să fie făcut. Am amintit acest fapt, pentru a releva, așa cum am spus în altă parte[3], comoditatea în a examina opera eminesciană, văzută aproape exclusiv prin dimensiunea ei estetică, ceea ce practic se concretizează în perpetuarea aceloraşi judecăți despre Eminescu. S-a încetățenit ideea că toată gândirea lui este evoluționistă, opusă idealismului revoluționar liberal.

Un alt clișeu este cel care vede în Eminescu un gânditor de partid. Ca redactor la „Timpul”, nu ar fi făcut altceva decât să exprime doctrina partidului conservator. G. Călinescu a clarificat această chestiune, subliniind că: „Oricare ar fi, așadar, pricina psihofiziologică a ideilor sale, Eminescu era conservator sincer, întemeindu-și filosofice doctrina pe teoria statului natural. Monarhismul, primatul națiunii, antiindividualismul, teoria claselor pozitive, postulatul muncii productive, capitalismul ca acumulare de muncă, toate aceste atitudini ar fi existat la Eminescu, de ar fi fost sau nu, redactor la *Timpul*”[4]. Într-adevăr, Eminescu a avut propriul lui mod de a gândi despre realitățile românești încă înainte de a lucra în redacția ziarului bucureștean. Din primele sale creații se desprinde o gândire paradigmatică, preocupată de surprinderea și cunoașterea profunzimilor universului, iar opera reflectă o viziune globală asupra lumii[5]. Această gândire paradigmatică trebuie

[1] G. Călinescu, *Opera lui Eminescu*, Filosofia practică, 1936, p.121

[2] vezi S. Paleologu-Matta, *Eminescu și abisul ontologic*, București, Editura Științifică, 1994; Idem, *Jurnal hermeneutic*, Cluj-Napoca, Clusium, 1997

[3] Constantin Schifirneț, *Națiunea română și civilizația modernă în gândirea lui Eminescu*, studiu introductiv la Mihai Eminescu, *Națiunea română. Progres și moralitate*, București, Editura Albatros, 1999;

[4] G. Călinescu, *op.cit*., p.155.

[5] Constantin Schifirneț, *Eminescu*, în *Civilizație și națiune*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996.

cercetată în studiul operei lui, inclusiv în publicistica în care poetul afirmă o autentică doctrină sociologică. Asupra unora dintre ideile sale despre societatea românească, ca expresie a gândirii sale paradigmatice stăruim în continuare.

De aceea, purcedem la o prezentare, fatalmente succintă şi parţială a societăţii româneşti din timpul lui Eminescu şi a reflectării ei de către marele gânditor, pentru că numai astfel putem înţelege ideile şi acţiunile sale. Într-adevăr, Eminescu a întreprins una dintre cele mai pertinente investigaţii despre starea reală a ţării, el urmărind să dovedească imperativul ca procesul de modernizare să se desfăşoare pornind de la realităţile sociale, istorice, economice şi culturale ale statului român. Eminescu pornea de la o realitate indiscutabilă: România era o ţară agricolă, iar analizele sale au în vedere această dimensiune sociologică. El credea în realitatea românească, aşa cum era ea. I se impută paseismul şi conservatorismul gândirii sale, dar de fapt, se comite o eroare gravă de judecată. Poetul căuta să examineze realităţi concrete şi nu modele ipotetice de societăţi dezirabile pentru spaţiul românesc.

Orice act de modernizare era conceput ca unul ce emană dintr-o nevoie reală a ţării sau a uneia dintre componentele sale. Poetul face diagnoza societăţii şi-i caută explicaţiile. Pentru că orice act de dezvoltare trebuie să fie precedat, indiscutabil, de cunoaşterea stării concrete a societăţii.

Examinarea trăsăturilor definitorii ale societăţii româneşti din perioada noastră modernă este oportună pentru a înţelege de ce Eminescu a cheltuit atâta energie în a convinge elitele ţării, opinia publică de necesitatea reală de a întreprinde reforme ale acestor structuri sociale agrare şi nu adoptarea unor modele de dezvoltare care se suprapun peste societatea agrară, lăsând-o să evolueze de la sine, fără s-o afecteze în profunzimele sale.

În viziunea sa, o societate reală este o societate naturală, acea societate ce evoluează organic în temeiul trebuinţelor concrete ale indivizilor şi grupurilor sociale. Raporturile sociale se constituie în procesul evoluţiei societăţii, fără intervenţia din afara ei. În ce priveşte societatea românească, starea ei naturală ar fi fost exprimată de societatea veche românească deoarece aceasta a funcţionat datorită exercitării rolurilor specifice de către fiecare clasă socială. Societatea reală este investigată prin dimensiunea ei economică: „Calităţile morale ale unui popor atârnă – abstragând de climă şi rasă – de la starea sa economică. Blândeţea caracteristică a poporului românesc, dovedeşte că în trecut el a trăit economiceşte mulţămit, c-au avut ce-i trebuia. Deci condiţia civilizaţiei statului este civilizaţia economică. A introduce formele unei civilizaţii străine fără ca să existe corelativul ei economic e curat muncă zadarnică" [X, p. 30][6]. Eminescu prezenta societatea românească premodernă ca un model de societate care fiinţa datorită funcţionării structurilor economice, model pe care-l propune pentru tipul de societate modernă pe cale de edificare în România. Nu forme instituţionale preluate din alte civilizaţii sunt adecvate pentru evoluţia modernă a României. Dezvoltarea instituţiilor existente este condiţia esenţială a afirmării ţării.

[6] Toate fragmentele eminesciene citate sunt din ediţia academică *Opere*, marcate în text prin numărul volumului.

România era o țară agricolă în care dominante erau agricultura, mica industrie casnică, iar industria era de tip manufacturier şi deținea un loc nesemnificativ. Producția agricolă asigură un anumit nivel de viață, însă ca stat agrar, România se afla într-un decalaj puternic față de statele industriale: „O nație care produce grâu, poate trăi foarte bine, nu zicem ba, dar niciodată nu va putea să-şi îngăduie luxul națiilor industriale înaintate". De aceea, ea este nevoită să aibă un alt mod de viață, care ar putea fi schimbat prin procesele de industrializare. Eminescu nu a pledat nicăieri pentru a rămâne la nivelul agricol de dezvoltare: „Neapărat că nu trebuie să rămânem popor agricol, ci trebuie să devenim şi noi nație industrială, măcar pentru trebuințele noastre; dar vezi că trebuie omul să-nvețe mai întâi carte şi apoi să calce a popă; trebuie mai întâi să fie nație industrială şi după aceea abia să ai legile şi instituțiile națiilor industriale" [X, p. 21].

Eminescu descrie astfel societatea românească agrară încât rădăcinile ei profunde sunt integrate în paternul rural. Nu este greşit a susține că în viziunea sa, societatea românească este un model de societate agrară. De aceea, nu se poate împlanta alt model, cel industrial şi capitalist occidental. Pe de altă parte, el sesizează chestiunea drămuirii energiilor naționale într-un stat agricol. Caracterizat prin acumulări materiale de dimensiuni reduse, deci printr-o zestre săracă, acest stat este întreținut de munca grea şi cu puțin profit a clasei sale majoritare: țărănimea.

Se cuvine a aminti că o asemenea descriere a societății româneşti de la mijlocul secolului al XIX-lea au întreprins-o şi alți observatori ai timpului. Amintim numai pe marele economist, P.S. Aurelian care oferă date semnificative: „Astăzi, scria P.S. Aurelian în anul 1880, trei pătrimi din populațiunea țării se ocupă cu agricultura. Comerciu nostru cu țările străine este alimentat cu producte agricole. Finanțele statului, mijloacele cu care se întâmpină toate cheltuielile publice, se culeg mai toate de la agricultori. Armata noastră este în mare parte compusă din copiii cultivatorilor"[7]. Aşadar, un specialist conturează tabloul vieții sociale româneşti din particularitățile ființării țărănimii şi din efectele ei în funcționarea societății, ce se apropie mult de imaginea creionată despre aceeaşi clasă socială, de poetul nostru național. Viitorul prim-ministru sublinia că în deceniul opt al secolului trecut se manifesta şi în România progresul ştiințific şi tehnic. Existau în agricultura românească 469 secerători perfecționate şi 989 de batoze „chiar plugul cu aburi… s-a introdus în țara noastră". Cu toate acestea, deşi suprafața agricolă crescuse după reforma agrară din anul 1864, nu existau producții mari. Țăranii împroprietăriți au devenit cu timpul dependenți de marii proprietari datorită legii tocmelelor agricole, sistemului dijmei[8].

Este o trăsătură interesantă a societății româneşti: a integrat repede noutatea tehnică şi inovația tehnologică, dar nu a reuşit niciodată să-şi organizeze pe deplin structurile pe elementele progresului ştiințific, persistând permanent această prăpastie între capacitatea de a recepta tot ce este nou într-un domeniu economic sau tehnic şi

[7] P.S. Aurelian, *Terra nostra. Schițe economice asupra României*, ed. II revăzută şi adăugită, Bucureşti, 1880, p. XIX

[8] cf. Dan Berindei, *Societatea românească în vremea lui Carol I (1866-1876)*, Bucureşti, Editura Militară, 1992, p. 47-48.

aplicabiltatea acestuia. Una dintre explicații stă, neîndoielnic, în dificultățile întâmpinate în schimbarea socială, în modificările din structurile sociale.

Întrebarea care apărea stringent pentru poet era cu ce mijloace şi cine suportă cheltuielile pentru trecerea de la statul agrar la statul burghez. În România nu se cristalizase o clasă burgheză, cea care în Occident a creat statul burghez din nevoia protejării şi propulsării ei. În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea se manifesta un paradox: sursa socială pentru dezvoltarea capitalistă o reprezenta țărănimea, iar economic agricultura. Or, remarca Eminescu, această clasă – țărănimea –, nu putea să facă saltul rapid de la o structură agrară la una industrială, pentru ca de beneficiile noilor modificări să profite alte grupuri sociale. Eminescu ridica, în termenii de astăzi, chestiunea claselor sociale sacrificate pentru un ideal care nu le aparține, în discuție fiind țărănimea, problemă ce a continuat să preocupe până la acest sfârşit de mileniu elitele şi forțele politice româneşti. Eminescu s-a erijat în apărătorul țărănimii şi gândea chiar şi soluții, văzute, în principal, într-o dezvoltare a țării pornind de la aspirații, interese şi motivații ale clasei țărăneşti. Modernizarea țării ar fi condus astfel la acea clasă de mijloc selectată din rândul țărănimii. G. Călinescu este în eroare când afirmă: „Eminescu ar fi preferat statul arhaic țărănesc, ca unul ce, cu toate că sărac, era scutit de plăgile sociale ale statului capitalist…”[9]. Poetul a dorit un stat modern în care țăranul să se metamorfozeze organic într-o categorie socială capitalistă, şi respingea grupurile sociale neproductive care aspirau spre o modernitate împrumutată susținută de munca grea a țăranului. El concepea modernitatea în România ca expresie a unui capitalism țărănesc, deci născut din condițiile sociale şi economice ale țărănimii: „Suntem țărani, curată socotelă, şi țărăneşte ar fi trebuit să gospodărim. Țăranul, oricât seu la rărunchi ar avea, bani n-are, şi statul modern are nevoie de bani…” [X, p. 20].

Aşadar, Eminescu a stabilit cu claritate cadrul de analiză a societății româneşti: societatea agrară, dovedindu-se astfel un adevărat cercetător. El nu examinează ceea ce ar putea fi România, ci se ocupă de realitatea concretă românească, deoarece în acest fel se puteau trasa direcțiile de evoluție ale țării. I se impută lipsa soluțiilor, lui care a radiografiat cu minuție istoria şi viața socială a românilor, iar din acest unghi gândeşte căile de dezvoltare. Ce cere Eminescu? Un fapt foarte simplu: studiul concret al tuturor problemelor derivate din procesele de modernizare a țării. De aceea nu acceptă aplicarea unor scheme raționale folosite oriunde şi oricând. Atitudinea eminesciană față de modul de examinare a societății româneşti este o dovadă de realism gnoseologic. De aceea am integrat gândirea eminesciană într-un model teoretic de explicare a civilizației moderne în cadrul național. Eminescu nu s-a opus industrializării, versurile sale despre drumul de fier nu sunt concludente. Dezvoltarea industriei se cuvenea a fi făcută în contextul concret al unui stat agrar.

În aceeaşi direcție a investigării societății, Eminescu distinge între lucrătorul dintr-o țară agricolă şi cel dintr-o țară industrială pe criteriul mijloacelor de muncă

[9] G. Călinescu, *op. cit*., p.122

avute la dispoziție de către fiecare. Antropologic, este limpede că între cele două tipuri de lucrători nu există nici o diferență, numai că productivitatea muncii depinde decisiv de tipul mijloacelor utilizate în muncă: „Nu-i mai cu cap, pentru că mintea nu se mănâncă cu lingura, ci o moşteneşte omul de la tată şi de la mumă, încât un mocan poate fi tot atât de isteț şi deschis la cap ca şi un ceasornicar din Paris, numai vorba e că mocanul n-au deprins meşteşugul şi de aceea câştigă într-un an cât câştigă meşterul din străinătate într-o zi. De aceea însă, meşterul din străinătate are de unde plăti Camere, universități, teatre, biblioteci, ba chiar brânză de iepure, de ar avea poftă de dânsa, poate s-o aibă. Dar noi, popor de țărani, nu le putem toate acestea decât cu-ncetul, şi unde franțuzul e cu dare de mână noi trebuie să legăm paraua cu trei noduri, pentru că ceea ce un popor agricol nu are niciodată sunt banii” [X, p. 21]. Tocmai de aceea el concepea dezvoltarea modernă a țării numai prin munca proprie a tuturor categoriilor sociale autohtone cu resursele lor: „Materia vieții de stat e munca, scopul muncii bunul trai, averea, deci acestea sunt esențiale. De aceea se şi vede care e răul cel mai mare: sărăcia. Sărăcia e izvorul tuturor relelor din lume; boala, darul beției, furtişagul, zavistuirea bunurilor altuia, traiul rău în familie, lipsa de credință, răutatea, aproape toate sunt câştigate sau prin sărăcie proprie sau, atavistic, prin sărăcia strămoşilor. Sărăcia trebuie luată în înțelesul ei adevărat. Sărac e cel ce se simte sărac, căruia îi trebuie neapărat mai mult decât are” [X, p. 30].

Eminescu are o viziune lucidă asupra societății româneşti. El judecă dimensiunea agrară a acesteia prin datele ei concrete, departe de orice încercare în a idealiza sistemul social rural. Chestiunea fundamentală pentru el era aceea că România aflată în proces de modernizare nu ținea seama de această particularitate a evoluției ei istorice. România era o țară săracă în comparație cu alte țări: „Apoi se mai răspândise încă o părere greşită, care era, ba mai este încă aproape generală, că țara noastră e cumplit de bogată şi că poți cheltui din greu, ea tot o să aibă de unde plăti. Nu-nțelegea nimeni că bogăția nu este în aer sau în pământ, ci în brațe şi că, unde lipsesc brațele sau calitatea producției e proastă, nu poate fi nici vorbă măcar de țară bogată. Deci în țara săracă am voit să introducem de-a gata toate formele civilizației apusene” [X, p. 25]. Bogăția unei țări este determinată, în mod decisiv, de oameni, care, în viziunea poetului, trebuiau să fie pregătiți pentru organizarea şi conducerea societății româneşti în condițiile ei istorice reale. Imprecațiile sale la adresa claselor conducătoare vizau exact inexistența acelui instinct pentru dezvoltarea țării în evoluția ei istorică: „Clasa noastră cultă în cea mai mare parte nu este românească. Grecii şi bulgarii, aşezați în târgurile noastre, şi-au trimis feciorii la Paris şi aceştia s-au întors – ca tineri români. Neavând nicidecum priceperea țării, vorbind în locul limbei naționale un jargon francesco-bulgăresc, necunoscând istoria şi legile țării, neştiind întrucât aceste două pot fi puse drept temelie dezvoltării noastre, aceşti tineri sunt lipsiți cu totul de simțul istoric”. Dincolo de aspectul etnic, pe care nu-l abordăm aici, trebuie reținută exigența eminesciană despre modernizarea societății românești ca proces istoric autohton. Civilizația modernă românească nu poate fi decât produsul grupurilor sociale din

România, capabile să creeze bogăția, şi nu consecința constituirii organismului politico-juridic preluat din alte țări şi aplicat într-o țară săracă. Din opera lui Eminescu se desprind numeroase idei ce ar putea alcătui scheletul pentru o teorie a sărăciei şi a subdezvoltării într-o țară agricolă supusă la presiuni de a-şi modifica rapid şi în adâncime toate structurile. Sărăcia şi subdezvoltarea sunt generate de aplicarea unui model de dezvoltare modernă inadecvat unui stat agrar.

Eminescu a sesizat un aspect fundamental al proceselor de dezvoltare modernă a țării, anume modificările profunde cunoscute de toate clasele sociale româneşti în perioada fanariotă, ceea ce are efecte directe asupra căilor de modernizare a structurilor sociale: „Domnia Fanarioților a putrezit clasele noastre sociale; aristocrația noastră, din răsboinică şi mândră ce era, a devenit în cea mai mare parte servilă, încrucişându-se cu stârpitura grecului modern, care e tot atât de şiret, dar mai corupt decât evreul de rând. Prin urmare clasa înaltă a societății noastre, care luase de la grecul constantinopolitan toată lenea, tot bizantinismul, se lăsă uşor înăduşită de ciocoimea ei, de foastele ei slugi, care fără nici o muncă meritoasă pentru societate, se urcă repede în locul vechii aristocrații, ce dăduse atât de tare îndărăt. Se va găsi că lenea este caracteristică românului «ridicat», pentru că s-a şi ridicat din clase leneşe, din privilegiați mici. Rămânea deci o singură clasă muncitoare, din a cărei exploatare trebuia să trăiască toată societatea română – țăranul. Dar chiar exploatarea directă era o muncă prea grea pentru aristocrația foştilor cafegii şi ciubuccii, de aceea s-au introdus pretutindeni câte un asociat kesaro-krăesc, câte un evreu”. Pasajul este extrem de interesant pentru înțelegerea gândirii eminesciene despre societatea românească. Aculturația din timpul fanariotismului concretizată în asimilarea, de către grupurile sociale româneşti conducătoare, a normelor din cultura managerială a fanarioților, a condus la adoptarea unei conduite noi, opuse celei specifice vechii boierimi. Avem aici un mecanism social pe care Eminescu caută a-l surprinde pentru spațiul de dezvoltare al românilor. Dacă în Occident orice aculturație se concretiza într-un comportament orientat pe progres prin muncă şi efort, în Orientul dominat de turci, interpuşii lor, ca orice intermediari, accentuau pe câştig fără muncă, pe o exploatare fără efort. Noua aristocrație română nu s-a implicat direct în managementul social şi economic, ci a apelat la alogeni dispuşi să realizeze obiectivele acesteia. Consecința esențială ce a rezultat din acest mecanism al relațiilor sociale a fost lipsa de comunicare între clasele conducătoare şi clasele productive, în special cu țăranii, ceea ce a determinat nefuncționalitatea sistemului social. Observăm cum Eminescu sesizează condiția fundamentală a funcționării societății româneşti, anume asigurarea echilibrului social datorat participării reale a tuturor categoriilor sociale la producția socială şi materială. Diagnosticarea nivelului țării ca fiind unul agrar nu înseamnă şi o opțiune axiologică. Poetul nu pleda pentru menținerea statului arhaic agrar, ci pentru o evoluție modernă pornită din acest stadiu de dezvoltare agrară. Aceasta însemna la el cerința de modernizare organică. „Numărul producătorilor, cari în țara noastră sunt absolut numai țăranii, dă

îndărăt, deci e supus la trudă mult mai mare, decât poate purta; şi se-nmulțesc – cine? Cei care precupețesc munca lui în țară şi în afară şi clasele parazite" [X, p. 30].

Poetul punea o chestiune neluată în seamă de comentatorii săi. El aprecia că o țară agricolă pe cale de modernizare trebuie să-şi administreze cu multă grijă resursele. Cine sunt, de fapt, beneficiarii modernizării, ai relațiilor cu Occidentul? El crede că aceştia sunt grupurile minoritare. Singura clasă pozitivă a societății – țărănimea –, nu ar fi avut nici un profit din procesele de dezvoltare modernă, mai mult acestea se făceau cu înzecirea eforturilor din partea țăranilor deoarece numai ei dădeau produse cu care se puteau acoperi cheltuielile, exorbitante pentru poet, de modernizare: „Arătați-ne în Adunările d-voastră pe reprezentanții capitaliilor şi fabricelor mari, pe reprezentanții clasei de mijloc care să se deosebească de fabrica de mofturi ale «Telegrafului» şi ale «Românului» şi de fabrica d-voastră de palavre din Dealul Mitropoliei. Căci nu credem să puteți cere ca noi să confundăm mătăsăriile de Lyon cu blagomaniile d-lui N. Ionescu, nici postavurile de Manchester cu istețiile d-lui Popovici-Ureche" [X, p. 19].

Cât priveşte clasa boierilor, aceasta este analizată ca o clasă activă şi nu ca grup întemeiat pe privilegiile din trecut. În calitatea ei de clasă conducătoare, boierimea este credibilă numai în măsura în care se manifestă productiv în actul de conducere, organizare şi administrare a țării. Este foarte important de subliniat acest aspect, pentru că nu o dată Eminescu a fost acuzat că ar fi pledat pentru boierime ca o clasă ce şi-ar pretinde dominația din cauza privilegiilor date de marile proprietăți. În susținerea oricărei clase sociale meritul rezultat din acțiunea proprie şi cu profit social este esențial. El acordă o importanță deosebită marii proprietăți „care este în toate țările sprijinul cel mai puternic al neatârnării de caracter, al celei mai înalte forme a libertății omeneşti", iar la noi această proprietate trebuie administrată pentru a oferi societății mijloacele necesare dezvoltării.

Eminescu cerea ca orice fapt social sau politic să fie real, adică adevărat, să-şi aibă rațiunea într-o necesitate sufletească. Care era această nevoie reală în societatea românească a timpului său? Eminescu nu aduce în acest sens prea multe argumente. El doar observă că procesul de modernizare nu reuşeşte să producă schimbări profunde în mentalitățile şi conduitele tuturor categoriilor sociale, inclusiv ale acelora care se pretindeau a fi întruchiparea spiritului şi valorilor moderne. El constata lipsa unei nevoi profunde pentru tipul de modernizare impus de anumite grupuri sociale şi culturale: „Răul esențial au fost că se-mulțeau trebuințele fără a se îmulți producția sau fără a se urca în mod considerabil valoarea ei". Cu posibilitățile reale ale unui stat agrar nu se puteau satisface trebuințe considerate ca artificiale, acestea fiind necesități ce depăşeau condiția concretă a fiecărei categorii sociale. De pildă, accentul pe individualism i se părea inadecvat societății româneşti: „Un nemărginit individualism s-a lățit peste toată Europa. Individul e scopul, căruia i s-au sacrificat toate elementele care formau încheieturile organizației vechi. Teoria că viața e un drept a prins rădăcini în toți şi cu durere trebuie s-o mărturisim, că în multe locuri chiar clasele superioare au încetat a crede că au datorii către cele de jos, precum şi cele de jos nu mai vor să

aibă datorii către cele de sus". În aceeaşi direcţie de analiză se îndreaptă şi examinarea cosmopolitismului: „Am susţinut întotdeauna că cestiunea cosmopolitismului e una ce nu există. Să nu fim inventivi în cestiuni a căror înţeles ar fi greu de definit pentru fiecare dintre noi. Poate că ar exista cosmopolitism – dacă el ar fi posibil. Dar el e imposibil. Individul care are într-adevăr dorinţa de a lucra pentru societate, nu poate lucra pentru o omenire, care nu există decât în părţile ei concrete – în naţionalităţi". De aceea, „cosmopolitismul nu există decât ca simulaţiune, ca făţărnicie. El mai e pretextul pentru lenea şi indiferentismul celor care nu cunosc un alt scop în lume decât acela de-a trăi bine".

Societatea românească a secolului al XIX-lea se definea ca o societate a contrastelor, pusă magistral în relief de marele gânditor. El găseşte explicaţii la această situaţie apelând la datele evoluţiei noastre istorice. Deşi mult timp sub suzeranitate străină, boierimea şi domnitorii au conservat, fie şi în condiţii ingrate, o autonomie politică şi statală care permitea perpetuarea unei identităţi. Din această cauză, românii erau atipici în această zonă geopolitică. Spaţiul spiritual şi geopolitic era dominat de spiritul culturii bizantine orientată mai mult spre formalismul vieţii sociale şi politice, cu preocupare pentru rolul basileului. În aceste condiţii, românii s-au distins prin toate dimensiunile lor ca popor. Latini de religie ortodoxă într-un spaţiu dominat de slavi, românii au căutat să-şi menţină identitatea, permanent pusă în pericol de interferenţa culturilor şi de ciocnirile de interese între diversele state sau imperii. Pentru afirmarea şi exprimarea propriei identităţi, românii au fost nevoiţi să accepte cele mai noi idei şi forme de organizare socială pentru a fi în spiritul timpului, pe care însă au căutat să le adapteze la specificul lor.

Această aspiraţie continuă de păstrare a autonomiei prin adaptare la cerinţele fiecărei epoci s-a afirmat într-un cadru geopolitic cu o economie bazată în mică măsură pe eficienţă şi profit. Până la liberalizarea comerţului pe Dunăre, ţările române aveau o dezvoltare economică bazată pe produse cerute de Imperiul Otoman şi de aceea trendul dezvoltării era diferit de cel apusean. Libertatea comerţului a creat posibilitatea integrării ţărilor române în circuitul economic european, însă ele aveau, în comparaţie cu statele apusene, structuri agrare, ceea ce, firesc, determina decalaje nu doar economice. Nu insistăm aici pe dimensiunea economică a gândirii eminesciene, ci remarcăm numai situaţia concretă în care se afla România, pe care marele poet a zugrăvit-o în opera sa. Pentru că în asemenea condiţii a apărut din nou pentru români şi pentru clasele lor conducătoare chestiunea esenţială a conservării propriilor instituţii şi tradiţii, determinante în afirmarea identităţii naţionale. Deschiderea către Europa pe calea comerţului a descătuşat energii şi a creat speranţa într-o dezvoltare rapidă a ţării. Prin ce mijloace? Aceasta era chestiunea fundamentală. Originea latină, capacitatea de asimilare a cunoştinţelor celor mai noi, deschiderea spre lume erau reale dar nu suficiente în a accelera ritmul dezvoltării unei ţări rurale. Nu se poate trece peste un anumit comportament al elitelor de adaptare la situaţii sociale şi istorice datorită nevoii de a face faţă presiunilor externe.

Din această cauză a existat o discrepanță între dorință şi faptă, între vorbă şi decizie. Exista aspirația ca România, stat agrar, să ajungă rapid, într-un timp foarte scurt, la nivelul organismului politico-juridic occidental, care se constituise din necesitățile de administrare şi conducere a structurilor industriale. Deci, un model economic – cel agrar, fundament al statului român să stea la baza structurilor instituționale moderne. De aici contradicția dintre formele instituționale şi fondul economic. Se alcătuise un corp de legi în temeiul constituției, una dintre cele mai moderne din Europa, iar de aici se manifesta convingerea că statul român era deja modern, fără a se înțelege că acesta era pe cale să devină modern, numai în măsură în care, cu adevărat, toate componentele sale funcționau conform cu legile şi constituția: „Fiecare constituție, ca legea fundamentală a unui stat, are drept corelat o clasă mai cu samă, pe care se întemeiază. Corelatul constituțiilor apusene este o clasă de mijloc, bogată, cultă, o clasă de pătriciani, de fabricanți, industriaşi care văd în constituție mijlocul de a-şi reprezenta interesele în mod adecuat cu însemnătatea lor, – la noi legea fundamentală nu însemnează decât egalitatea pentru toți scribii de a ajunge la funcțiile cele mai nalte ale statului” [IX, p. 172].

Tocmai o asemenea cerință îl determina să stabilească diferența între el şi liberali: „Deosebirea între noi şi liberali, întrucât aceştia sunt de bună credință, deosebirea este că liberalii iau în sens absolut ideile citite şi nerumegate din autori străini, pe când pentru noi adevărurile sociale, economice, juridice, nu sunt decât adevăruri istorice”. Eminescu trimite permanent la liberali fără ca aceasta să însemne, cum nu de puține ori se afirmă nejustificat, exprimarea *ab initio* a atitudinii sale antiliberale, ci formularea propriei concepții despre evoluția societății româneşti în disputa cu viziunea liberală ce căuta să se impună în opinia publică românească. Nu ca partizan al unei politici reacționează Eminescu față de liberalism, ci ca un doctrinar ce are judecăți diferite în raport de o altă doctrină, cum este cea a liberalismului. Cine citeşte atent textele eminesciene, observă că discuția se poartă cu o doctrină sociologică şi politologică şi nicidecum cu un partid. Se poate uşor constata puținătatea referirilor lui Eminescu la viața de partid, la relațiile dintre liderii liberalilor şi partid, la conflictele din rândul acestui partid. Eminescu discută o doctrină, analizată în cadrul real al societății româneşti, care, era, în viziunea sa, o societate agrară. El era interesat de mijloacele de aplicabilitate a liberalismului la structuri sociale şi economice lipsite de acel element social specific liberalismului. Nu împotriva liberalismului ca doctrină în sine era poetul, ci a modalităților prin care liberalii români căutau a le utiliza în ceea ce astăzi se numeşte managementul social. Altfel, întâlnim în opera eminesciană suficiente dovezi de acceptare şi chiar de aderare la liberalism. Este suficient de a aminti recursul său la ideile unui reprezentant marcant al liberalismului, Alexis de Tocqueville. Ce revendica, în fond, Eminescu de la liberalii români? Un fapt extrem dar simplu: să aibă conduita liberală reală, profundă, aşa cum se exprima ea în țările occidentale. Nu liberalismul îl respingea, ci deformările acestuia într-o societate, economic şi social, situată la alt nivel de evoluție decât aceea în care se pot aplica idei liberale. Liberalismul era o trăsătură definitorie clasei de mijloc,

clasă, după Eminescu, inexistentă în societatea românească. De aceea, reproşează liberalilor: „au făcut ca clasa de mijloc, în loc de a căuta să muncească şi să înflorească, să se azvârle toată asupra puterii statului, ca să domnească” [X, p. 31].

„Dar aşa au făcut liberalii noştri. În loc de a-şi arunca privirile la răul esențial al societății s-au ținut de relele accidentale şi fără însemnătate”.

Eminescu, ca bun cunoscător al istoriei românilor, a urmărit prin întreaga sa operă să argumenteze necesitatea ca societatea românească să fie stabilă, şi de aceea evoluția ei modernă trebuia să se facă fără experimente sociale, fără salturi, fără copierea unor forme străine spiritului românesc. El rămâne ca unul dintre cei mai consecvenți şi aprigi partizani ai stabilității şi echilibrului social. În acest sens el discută despre rolul nefast al influențelor străine, despre efectele ce le-ar putea aduce prezența străinilor neintegrați în societatea românească. Nu este greu de constatat la Eminescu interesul pentru acele doctrine şi soluții care confereau asigurarea stabilității structurilor statale într-o țară agricolă înscrisă pe calea modernizării. Poetul marca astfel o viziune funcționalistă asupra societății româneşti prin accentuarea funcțiilor componentelor sale principale. Fiind o țară agricolă, România nu-şi putea permite schimbări radicale, ci o evoluție care să-i conserve necondiționat toate elementele de stabilitate, pe care le considera a fi reprezentate, în primul rând de țărănime. Înainte de modernizare, țările române cunoşteau ca factor de stabilitate şi boierimea, care apoi a decăzut din cauza infiltrării în rândurile ei a unor parveniți şi venetici.

Pentru înțelegerea mecanismelor de funcționare a societății pe cale de a se moderniza Eminescu a elaborat teoria golurilor, care reflectă dezarticularea structurilor sociale şi statale. Existența golurilor economice, sociale, culturale etc. este determinată de lipsa stabilității şi a echilibrului social: „Aristrocrația istorică – şi ea trebuie să fie totdeauna istorică pentru a fi importantă – au dispărut aproape, clasa de mijloc pozitivă nu există, golurile sunt împlinite de străini, clasa țăranilor e prea necultă şi, deşi singura clasă pozitivă, nimeni n-o pricepe, nimeni n-o reprezentează, nimărui nu-i pasă de ea” [IX, p. 172]. El discută teoria golurilor în strânsă relație cu clasa de mijloc. Această clasă ocupă un loc proeminent în publicistica sa. Pe linia formulei heliadeşti a echilibrului între antiteze, Eminescu consideră că statul român este nevoit să mențină continuu un echilibru într-o zonă geopolitică puternic erodată de contradicțiile dintre diverse puteri. Supraviețuirea românilor nu are altă modalitate decât asigurarea unei stabilități în interior şi a unui echilibru în exterior.

Eminescu a gândit teoria golurilor pornind de la situația concretă a țării, stat agricol, care în competiție cu țările industriale trebuia să facă față unor noi trebuințe. Poetul sesizează o dimensiune esențială a procesului de modernizare a unei țări agricole, anume ea este nevoită să răspundă la necesități derivate din relațiile sale cu țări industriale, cele mai multe impuse de acestea. Din această aculturație profită doar un grup minoritar din interior, restul populației muncind pentru a asigura cheltuielile generate de aceste noi oportunități. Eminescu pleacă de la premisa că, în orice stat, există obligatoriu o clasă pentru asigurarea mijloacelor

de satisfacere a trebuinţelor primare ale tuturor membrilor. Această clasă este țăranul. În România, țăranul este singurul apt să răspundă la toate cerinţele proceselor de modernizare: „Am clădit un aparat greoi şi netrebnic pe spatele sale, aparat reprezentativ cum îl numim, şi care nu-i decât pretextul de a crea din ce în ce mai multe posturi, plătite toate din punga lui, direct sau indirect. Într-o țară care n-are export industrial țăranul munceşte pentru toți: sigur şi necontestabil. Dantela de Bruxelles, galonul de pe chipiul generalului, condeiul de fier cu care scrim, chibritul cu care ne aprindem țigara, toate ne vin în schimbul grâului nostru şi acest grâu îl produce numai țăranul; grâul e productul muncei sale" [IX, p. 173]. Eminescu respingea comerțul pentru că acesta loveşte nemilos în producătorul principal al oricărei țări agricole: țăranul. Din această cauză, el are de suferit: „Va să zică, înmulțindu-se trebuinţele, trebuiau înmulțite izvoarele producțiunii, şi nu samsarlâcul, căci la urma urmelor, tot negoțul nu e decât un soi de samsarlâc între consumator şi producător, un fel de manipulare, care scumpeşte articolele. În această manipulare, nația agricolă totdeauna perde, pentru că productele ei sunt uniforme în privirea valorii şi, dacă constituiesc o trebuință generală, nu e mai puțin adevărat că sunt cel mai general articol de producțiune, adecă acela care se face pretutindenea." În veacul nostru se-nmulțeau trebuinţele, deci trebuia îmulțită producția şi brațele producătoare. Din contră am urmat. Numărul producătorilor, cari în țara noastră sunt absolut numai țăranii, dă îndărăt, deci e supus la o trudă mult mai mare decât poate purta; şi se-nmulțesc -cine? Cei care precupețesc munca lui în țară şi în afară şi clasele parazite. La țară putrezesc grânele omului nevândute, în oraş plăteşti pânea cu prețul cu care se vinde la Viena sau la Paris. Căci firul de grâu trece prin douăzeci de mâni de la producător până la consumator şi pe această cale se scumpeşte, pentru că cele douăzeci de mâni corespund cu cinci zeci de guri cari, având a trăi de pe dânsul, produc o scumpete artificială" [X, p. 30]. Eminescu defineşte modul de comercializare a produselor manipulare, care duce la scumpirea lor, iar în această manipulare națiunea agricolă pierde întotdeauna.

Într-un stat agrar stabilitatea este dată, pe de o parte, de armonia între clasele sociale, aşa cum se petrecea pe timpul marilor domnitori români. Pe de altă parte, el nu vedea o împăcare între muncă şi capital în România: „întreprinderile capitaliste nu sunt potrivite pentru România fiindcă necesită lucrători străini scumpi şi românul nu este încă obişnuit cu munca de fabrică, că numai industriile casnice au sorți de izbândă şi acelea care nu se depărtează de meserii sau au vreun raport cu producția agricolă".

Eminescu a fost prudent în afirmarea soluțiilor pentru starea în care se afla țara ca stat agrar. El a căutat să impună imaginea reală a României, singura de la care trebuie să se pornească în proiectul de construcție a structurilor instituționale moderne şi nu de la modele preluate din alte zone de civilizație. El pleda pentru un model teoretic de explicație a edificării civilizației moderne într-un cadru național, care să investigheze societatea românească în dimensiunile ei istorice şi sociale concrete.

EMINESCU ŞI SIGURANŢA NAŢIONALĂ

GHEORGHE ENE

„Iubesc acest popor bun, blând, omenos, pe spatele căruia diplomaţii croiesc carte şi războie, zugrăvesc împărăţii despre care lui nici prin gând nu-i trece... Pe fruntea lui străinii scriu conspiraţiuni şi alianţe, pe seama lui se croiesc revoluţiuni grandioase...”[1]

Geniu conştient de timpuriu de propria sa valoare, asumându-şi motivat, încă din perioada studiilor la Viena, misiunea de „agent al istoriei” poporului său, Mihai Eminescu, înainte de toate întruparea exemplară a conştiinţei naţionale, şi-a consacrat, programatic, cu o consecvenţă şi energie ce nu vor înceta să uimească, întreaga activitate – desfăşurată pe tărâm literar, cultural şi politic – luptei pentru emancipare şi libertate naţională într-una dintre cele mai pline de contradicţii, dar şi rodnice perioade din istoria României, concretizate prin desăvârşirea unirii, câştigarea independenţei şi constituirea bazelor statului modern.

Spirit enciclopedic – nu a existat domeniu al cunoaşterii care să nu-l intereseze şi pentru care să nu afirme „o particulară slăbiciune”[2] – s-a manifestat plenar ca artist, gânditor şi militant activ pentru renaşterea noastră naţională, creând o operă exigent modelatoare şi definitorie, acţionând totodată concret pentru apărarea valorilor supreme, grav ameninţate şi prefigurând linii de dezvoltare şi evoluţii care, de cele mai multe ori, s-au confirmat.

Abordat ca om al cetăţii, Eminescu apare cu motivaţii, idealuri, resurse şi forme de manifestare noi, racordate ferm la cele mai înalte comandamente naţionale.

Opera sa literară şi politică, egală ca valoare, apreciată ca „expresie integrală a sufletului românesc”[3], se explică prin cunoaşterea profundă a realităţilor şi raportarea permanentă la istorie, la idealurile naţionale şi prin activism social debordant. Inspirat de marii patrioţi paşoptişti, la şcoala cărora s-a format (Aron Pumnul, Simion Bărnuţiu şi Ion Heliade Rădulescu), şi de celebrii barzi ai libertăţii (George Byron şi Victor Hugo, pe care i-a admirat constant), gândul său politic se permanentizează prin originalitate, clarviziune, oportunitate şi persuasiune susţinut de o artă a cuvântului atingând perfecţiunea.

[1] M. Eminescu, *Opere*, IX, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1980, p. 488.
[2] I. Slavici, *Opere*, IX, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, p. 125.
[3] N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti – Introducere sintetică*, Editura Librăriei „Pavel Suru”, 1929.

„Revista Română de Sociologie”, Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 247–265 , Bucureşti, 2000

Edificat şi decis definitiv asupra direcţiei pe care o va urma, la 20 de ani Eminescu se explică în termeni fără echivoc, considerând binele ţării ţelul său misionar şi, în acelaşi timp, sensul cel mai important al propriei existenţe: „Inimă foarte caldă şi minte foarte rece se cer de la un patriot chemat să îndrepteze poporul său şi fanatismul iubirei patriei, cel mai aprig fanatism nu opreşte defel ca creierul să rămâie rece şi să-şi îndrepteze activitatea cu siguranţă, să nimicească adevărata cauză a răului şi să o stârpească cu statornicie de fier. Precum un medic nu va combate simptomele numai, ci cauza unei boale şi va sfătui să se înlăture mediul în care a trebuit să se nască, tot aşa vom privi şi noi individul naţionalităţii româneşti în dezvoltarea sa şi, comparând pe acesta cu norma legilor fiziologice ale societăţii, vom arăta de unde a trebuit să se nască neorânduielile..."[4]

Textul citat, emblematic pentru tema noastră, conţine totodată motivaţia intransigenţei lui Eminescu, precum şi a metodei adoptate pentru sanificarea societăţii româneşti şi protejarea intereselor ei fundamentale.

În cele ce urmează, vom încerca să prezentăm succint implicarea sa în probleme şi acţiuni circumscrise sau tangente obiectivelor de siguranţă naţională, cu relevarea faptului că statul român nu dispunea la vremea respectivă de un organism specializat în materie, o bună parte din funcţiile sale de apărare fiind preluate reflex de spiritele lucide ale vremii – politicieni, oameni de ştiinţă, artişti, studenţi. Examinată sub acest aspect, publicistica lui Eminescu – compartiment al operei în care problematica de siguranţă naţională apare, de multe ori explicit – ne prilejuieşte pentru început câteva observaţii semnificative:

– aproximativ 55% din totalul articolelor politice, notelor, extraselor şi traducerilor cu paternitate certă (circa 2000 de tituluri grupate în *Opere* IX, X, XI, XII, XIII şi XV, Editura Academiei), se referă la evenimente, situaţii, fapte, împrejurări ce constituiau ameninţări reale, conţin suspiciuni, indicii sau informaţii de interes documentar în domeniu, surprinse adesea sub raportul cauzalităţii şi consecinţelor, în dinamică şi în conexiuni ori reprezintă luări de poziţie, de la sesizarea prudentă şi combaterea calmă până la replica violent-demascatoare;

– publicistica sa oferă un tablou aproape complet al riscurilor şi pericolelor, vectorilor şi formelor de manifestare, care afectau starea de echilibru şi stabilitate a României din ultimul pătrar al veacului al XIX-lea, cu deosebire din preajma, din timpul şi după războiul de independenţă;

– prin dârzenia şi perseverenţa implicării în protecţia ori promovarea intereselor şi valorilor naţionale, evidentă de altfel şi în opera artistică – poezie, proză, dar mai ales în dramaturgie –, Eminescu este unul dintre cei mai inteligenţi, curajoşi şi tenace luptători cu aport substanţial la progresul social şi făurirea statului naţional român.

În atmosfera internă, suprasaturată, a luptelor pentru putere, relansate după detronarea lui Alexandru Ioan Cuza, marii noştri oameni politici, dincolo de

[4] M. Eminescu, *Opere*, IX, p. 165.

pasiunile de partid devenite acerbe, acţionau curajos în vederea pregătirii şi exploatării condiţiilor pentru obţinerea independenţei de stat. Spre exemplu, I.C. Brătianu şi C.A. Rosetti încurajau discret lupta antiotomană a popoarelor din Balcani, adoptau o politică de apropiere faţă de Rusia şi ripostau, inclusiv propagandistic, împotriva deznaţionalizării românilor din Transilvania, proces accentuat imediat după anexarea provinciei, în 1867, de către Ungaria.

În mediile simpatizanţilor lui Cuza şi transilvănenilor care se autoexilaseră în România s-au creat curente de idei, de esenţă naţionalistă, inclusiv cu aspect de iredentă, urmărind în principal combaterea cosmopolitismului, prevenirea aservirii economice a ţării de către Germania şi Austro-Ungaria, apărarea drepturilor şi libertăţilor românilor din teritoriile aflate sub ocupaţie străină, redobândirea autonomiei lor şi chiar unirea cu România.

Înmulţirea vexaţiunilor şi ameninţărilor externe, în contextul accentuării confruntării dintre imperiile rus şi austro-ungar, pentru impunerea influenţei în sud-estul Europei, a constituit încă un element care a condus la radicalizarea spiritelor şi gruparea lor în societăţi secrete cu scop de apărare a intereselor româneşti.

Pe acest fond s-a produs orientarea lui Eminescu, la 19 ani, către societatea „Românismul", ale cărei obiective naţionaliste şi antidinastice erau disimulate în preocupările ştiinţifice şi literare ale membrilor.

În cele câteva luni de prezenţă, până la plecarea la studii în străinătate, Eminescu a parcurs, alături de membrii organizaţiei conduse de Haşdeu, o etapă ideologică de clarificare, care-l va marca profund. Cu acest prilej, a luat cunoştinţă despre o serie de ameninţări la adresa fiinţei naţionale şi modalităţi de prevenire sau combatere, optând, pentru început, în direcţia protejării specificului naţional încorporat în cultura populară şi în mod deosebit în valorile expresive ale limbii române.

De reţinut că în această perioadă în „Românismul" au activat nume care aveau să devină celebre, precum Al. Candiano-Popescu, conducătorul mişcării anticarliste din 8 august 1870 de la Ploieşti, Al. Golescu, D. Brătianu, Grigore Tocilescu, Anghel Demetrescu, Droc M. Barcianu, Miron Pompiliu şi Şt. Mihăilescu, cu ultimii trei reîntâlnindu-se peste 12 ani, în 1882, într-o altă organizaţie clandestină „Iredenta română", cunoscută sub numele „Carpaţii", creată semnificativ în aceeaşi zi, la 24 ianuarie.

Maturizat prin contractul cu societatea secretă, încă de la sosirea la Viena s-a impus în cercurile studenţilor români, prin luciditate, cunoaşterea realităţilor şi aspiraţiilor româneşti, preocupare faţă de viitorul naţiunii şi capacitate organizatorică; a propus şi a determinat unirea celor două societăţi culturale ale tinerilor români din capitala Imperiului Austro-Ungar; a participat activ ca membru al Comitetului de conducere la pregătirea serbării de la Putna, eveniment politic major, cu exteriorizare istorică şi religioasă, urmărind conştientizarea generaţiei sale, divizate şi dezorientate, asupra sarcinilor ei ca „agent al lumii (româneşti) viitoare"[5] a iniţiat şi coordonat acţiunile premergătoare Congresului

[5] M. Eminescu, *Opere*, IX, p. 99.

studenților români de pretutindeni, care a avut loc în contextul comemorării de la Putna (400 de ani de la sfințirea necropolei lui Ştefan cel Mare), străduindu-se să imprime „o singură direcțiune a spiritului", care…„să cuprindă germenii unei dezvoltări organice".[6]

O scrisoare adresată de el studenților din Blaj, în calitate de secretar al Comitetului central pentru serbarea de la Putna, face dovada curajului cu care se angajează în lupta pentru unitatea națională a românilor, în condițiile în care activitățile societăților culturale românești din Imperiul Austro-Ungar erau intens supravegheate de organele de poliție şi de informații: „În trecut ni s-a impus o istorie, în viitor să ne-o facem noi. Pentru asta trebuie să ne întrunim, să ne înțelegem"[7].

Ideile pe această temă, exprimate de Toma Nour, personajul principal al romanului său *Geniu pustiu*, creat în acea perioadă, îi aparțin de fapt autorului, reprezentând orientările şi acțiunile sale constante: „Schimbați opiniunea publică, dați-i o altă direcțiune, răscoliți geniul național – spiritul propriu şi caracteristic al poporului din adâncurile în care doarme –, faceți o uriaşă reacțiune morală, o revoluțiune de idei, în care ideea românească să fie mai mare decât uman, genial, frumos, în fine, fiți români şi iar români ... nu trebuie oameni mulți pentru asta ... spiritul public e fapta puținor oameni ..."[8].

La Viena şi apoi la Berlin, Eminescu îşi va consolida, pe suport istoric, juridic, economic şi sociologic, poziția în probleme de interes național. Începând din această perioadă îşi raportează permanent preocupările la cerințele de dezvoltare ale societății româneşti, neexistând practic aspecte importante față de care să nu se pronunțe, în legătură cu care să nu releve amenințări sau riscuri ori să nu sugereze soluții şi căi de urmat.

Fulminantul său debut în publicistică, pe vremea studenției la Viena, i-a fost rapid stopat de autoritățile imperiului, fiind considerat o persoană periculoasă pentru siguranța statului bicefal.

Trei articole – *Să facem un congres*, *În unire e tăria* şi *Echilibrul* –, publicate în aprilie 1870, sub pseudonimul VARRO, în periodicul românesc cu nume semnificativ „Federațiunea", care apărea la Pesta, au atras atenția prin virulența cu care autorul contesta bazele şi rațiunea de a fi a dualismului, dezvăluia acte discriminatorii împotriva românilor din Transilvania şi Banat, propunea modalități de acțiune, între care organizarea unui congres general al românilor pentru stabilirea unei atitudini comune şi ralierea la luptă, alături de naționalitățile asuprite din imperiu pentru dobândirea dreptului la autodeterminare.

Critica necruțătoare, îndreptată cu precădere împotriva conducătorilor Ungariei, capătă în editorialul *Echilibrul*[9] accente ironice de calomnie şi chiar de amenințare şi instigare: „Să ne silim pentru a analiza spiritul – nu al poporului

[6] *Ibidem*, p. 98.
[7] Mihai Eminescu, *Opere*, XVI, p. 32.
[8] Mihai Eminescu, *Opere*, VII, p. 180.
[9] *Ibidem*, p. 92-97.

maghiar, prin care din inteligenţa lui nu-l vom putea cunoaşte niciodată – ci al acestei coterie care-l guvernă, guvernându-ne şi pe noi, prin o ficţiune diplomatică (statul bicefal *n.n.*).

În aceeaşi notă, Eminescu avertizează şi recomandă celor vizaţi: „Să-i lăsăm dar deoparte pre aceşti oprimatori ai autonomiei Transilvaniei, cu scandaloasele lor stări escepţionale, cu torturile lor ca în Evul Mediu, cu jurămintele sacrilege, oameni ce mistifică unde nu pot contesta şi mint unde nu pot combate…”

Articolul citat, considerat delict de presă de către judele de instrucţie din Pesta, s-a soldat cu acţionarea în instanţă a autorului şi condamnarea la 10 luni de detenţie a redactorului responsabil al periodicului – Ion Poruţiu –, în condiţiile în care şi directorul publicaţiei – Alexandru Roman – săvârşea, din acelaşi motiv, o condamnare de un an.

Eminescu a fost interogat la Pesta. Nu se cunoaşte modul de finalizare a procesului de presă. Cert este că, începând din 1871 până în 1883, dată după care îşi încetează total activitatea din motive de boală, Eminescu s-a aflat în supravegherea organelor de siguranţă austriece şi maghiare, aspect care nu l-a intimidat, nu i-a subminat încrederea în idealurile naţionale, ci i-a indus un comportament mai prudent pe timpul cât s-a aflat în străinătate (a renunţat la publicarea de articole cu tematică politică ori nu şi-a mai semnat materialele) la acţiunile cu participare masivă ori de grup a manifestat reţinere sau atitudini studiate, edificatoare fiind neintervenţia sa în discuţiile cu caracter politic purtate cu ocazia Congresului studenţesc de la Putna, deşi era principalul organizator, iar problematica abordată îl interesa în cel mai înalt grad, întrucât viza unirea românilor, în legătură cu care afirmase orientări programatice.

Urmare a intensificării de către Biroul Informativ din Viena a activităţilor destinate cunoaşterii şi anihilării manifestărilor sale naţionaliste, în mod deosebit după stabilirea implicării, ca organizator, în pregătirea Serbării şi Congresului de la Putna, Eminescu ajunge la concluzia că soluţia cea mai eficientă o constituia lupta în clandestinitate: „Acela care vrea să facă ceva nu discută, ci lucrează”[10].

În memorialistica sa, Ion Slavici, coleg de studii, prieten apropiat şi preşedinte al societăţii „România Jună”, sub auspiciile căreia s-au concretizat cele două evenimente de la Putna, a consemnat mai multe aspecte de interes din care rezultă că: şedinţele societăţii erau asistate de un comisar care avea obligaţia să intervină direct când constata încălcarea regulamentului de funcţionare; Eminescu era invitat împreună cu el la poliţie pentru relaţii şi garanţii de siguranţă privind activităţile preconizate la Putna, amândoi erau în permanenţă supravegheaţi de un agent secret.

Luând în calcul nota de subiectivitate ce i se impută, adeseori pe drept, lui Ion Slavici, constatăm totuşi că amintirile sale conţin şi informaţii confirmate care ne permit să concluzionăm că organul special vienez era la curent cu preocupările

[10] I. Slavici, *Opere*, IX, p. 75.

studenților români, cunoscând inclusiv corespondența societății cu țara şi străinătatea; realiza operațiuni de dezinformare şi influență prin presă; exploata disensiunile şi alimenta teama intelectualității bucovinene, spre a nu se implica alături de manifestanți; sconta pe sentimentele proaustriece ale lui Slavici, care urmase, concomitent cu studiile, o şcoală de ofițeri din Viena; aprobase formal desfăşurarea acțiunilor, ulterior declinând răspunderea asupra autorităților din Bucovina, acționând propagandistic pentru a demonstra că românii din imperiu se bucurau de largi drepturi şi libertăți.

La o analiză atentă desprindem că serviciile secrete şi de represiune din Austria inițiaseră suficiente măsuri de control pentru prevenirea degenerării manifestărilor studenţeşti de la Putna: lansaseră zvonuri panicarde despre posibile arestări – în urma cărora personalități politice din România s-au întors din drum; au instalat în zonă un grup de jandarmi, în scop de intimidare; au impus cenzurarea cuvântărilor; căpitanul districtului, Orest Renei, a fost însărcinat să supravegheze direct acțiunile în calitate de comisar.

Eminescu avea să riposteze deosebit de curajos şi ingenios: la un an după înapoierea în țară, în 1875, în timp ce la Iaşi aveau loc contramanifestații în replică la festivitățile cu care Austria se pregătea să aniverseze 100 de ani de la alipirea Bucovinei, s-a angajat într-o acțiune riscantă vizând boicotarea manifestărilor de la Cernăuți. Prietenul său Teodor V. Ştefanelli[11] relatează că, în ajun, Eminescu a introdus clandestin şi a difuzat în capitala vechii provincii româneşti câteva sute de exemplare din broşura Răpirea Bucovinei, prin care autorul – Mihail Kogălniceanu – condamna în termeni energici raptul, invocând documente provenind din arhive vieneze.

Tipăritura de contrabandă a fost disimulată şi trecută prin vamă într-un „lădoi de lemn" sub cărți vechi bisericeşti. Reacția organizatorilor a fost de totală surprindere, cu atât mai mult cu cât broşura a fost expediată şi pe adresa lor.

În scopul confiscării şi interzicerii ei, Tribunalul din Cernăuți a mediatizat prompt, însă ineficient, o ordonanță expresă, în care citirea şi răspândirea erau calificate „crimă de stat". Organele de siguranță au informat ierarhic cu privire la acest aspect, încercând să-i minimalizeze importanța. Autorul difuzării a rămas necunoscut.

Ulterior, cu ocazia pregătirii unei prelegeri asupra influenței austriece în Principate, susținută la Universitatea din Iaşi la 14 martie 1876, în cadrul manifestărilor organizate de „Junimea", Eminescu a aprofundat subiectul, dezvăluind, într-un context istoric larg, prejudiciile aduse României pe această relație, într-o manieră apropiată de cea adoptată în articole publicate în „Federațiunea". Argumentația, soluțiile, siguranța de sine şi tonul tendențios au reținut atenția tuturor participanților.

„Vecinătatea Austriei e omorâtoare pentru noi dacă nu ne vom trezi de cu vreme şi nu vom arunca la naiba toți perceptorii, sub-subperceptorii, dacă nu vom descărca pe țăran şi nu-i vom asigura o dezvoltare liniştită, dacă nu ne vom hotărî

[11] T.V.Ştefanelli, *Amintiri despre Eminescu*, Iaşi, Editura Junimea, 1983, p. 161-162.

să nu purtăm nici un product străin pe noi ... Nu dreptul public, ci păstrarea naţionalităţii noastre e lucru de căpetenie pentru noi ... Acest lux de revoluţiuni sociale nu ni este permis nouă, a căror stat e vecinic o cestiune ... Altfel am avea a alege între domnia austriacă şi cea rusească…”[12]. Consulul austriac acreditat la Iaşi – Hans Wenzel –, prezent la manifestare, l-a informat pe ministrul de externe al imperiului, contele Iulius von Andrassy, cu privire la conţinutul dizertaţiei şi modul cum a fost receptată de public, prezentându-l pe Eminescu ca profesor universitar şi redactor la „Curierul de Iaşi”.

A anexat raportului o traducere a prelegerii în limba germană[13].

Parte din ideile critice expuse apar exploatate într-un raport informativ întocmit de viceconsulul austro-ungar la Bucureşti, cavalerul de Bosizio, inclus în aşa-zisa Carte brună, supusă de ministrul de externe amintit în dezbaterile delegaţilor austro-ungari, din mai 1876.

Deşi se ştia în atenţie, Eminescu frecventa Consulatul din Iaşi al imperiului, unde se documenta asupra unor aspecte reflectate în presa străină, în legătură cu care îşi extrăgea informaţii pentru rubrica de ştiri externe a „Curierului de Iaşi”[14].

Consulta totodată corespondenţa diplomatică accesibilă, pe care nu ezită să o comenteze critic în publicaţia pentru care lucra. Ia, spre exemplu, cunoştinţă despre un raport pe care îl traduce şi publică în numerele 64 şi 65 ale „Curierului de Iaşi” din 9 şi, respectiv, 11 iulie acelaşi an, în care se semnalau tendinţe ale României de a-şi dezvolta o industrie proprie, pentru asigurarea necesarului intern şi crearea unei noi surse de venit naţional, ca alternativă la scăderea drastică a exportului de grâne, datorită concurenţei americane.

Din document rezultă că preocuparea oamenilor politici şi de afaceri români nu convenea imperiului, pe motivul că ar fi putut avea ca efect limitarea pieţei de desfacere româneşti.

Eminescu amendează concluziile raportului, considerând că, în pofida premiselor exacte, nu erau îndreptăţite[15].

În preajma declanşării războiului de independenţă, urmărea din ce în ce mai interesat poziţia şi acţiunile Austro-Ungariei în relaţie cu mişcările de eliberare naţională ale herţegovinenilor, bosniecilor şi sârbilor, pe care Rusia, începând cu 1875, le încuraja în complicitate cu Imperiul habsburgic, precum şi măsurile întreprinse pentru prevenirea extinderii lor în teritoriile anexate.

O dispoziţie a comitetului suprem al Comitatului Mureş-Turda, emisă în baza Ordinului 1061/01.11.1876 al ministrului de Interne al imperiului, putea implica şi pe Eminescu: „Potrivit constatărilor de până acum, este neîndoielnică simpatia românilor din Ungaria faţă de rudele lor de neam din Principatul Moldova–Ţara

[12] Mihai Eminescu, *Opere*, IX, p. 173.

[13] A.Z.N. Pop, *Noi contribuţii documentare la biografia lui Eminscu*, Bucureşti, Editura Academiei, 1969, p. 187.

[14] D. Vatamaniuc, *Publicistica lui Eminescu*, Iaşi, Editura Junimea, 1985, p. 324.

[15] Mihai Eminescu, *Opere*, IX, p. 125.

Românească, cât şi faptul că agitatorii români din Ungaria vor acționa – respectiv vor încerca să acționeze – în acea direcție pe care o urmează guvernul din Principate. De aceea, este deosebit de important ca aceşti agitatori români, cunoscuți în toate comitatele, cât şi activitatea acestora, contactele lor cu vorbitorii de limbă română, dealtfel cu înclinații pașnice, să constituie din partea funcționarilor, autorităților obiectul celei mai atente supravegheri, scop în care aceştia să fie puşi în cea mai strictă urmărire polițienească, discretă”[16].

Marcat de procesul de presă care i se intentase în urmă cu 6 ani, se străduieşte să adopte o atitudine de observator şi comentator prudent – citează surse de informare, față de care, de multe ori din complezență, îşi ia unele rezerve – fără a-şi ascunde adevăratele sentimente față de imperiu şi regretul că factorii politici români, acaparați de luptele interne, nu se implicau în susținerea conaționalilor aflați sub ocupație: „În privirea României, Austro-Ungaria pare a lua măsuri de precauțiune – cel puțin ziarele din Ardeal vorbesc că o comisie specială va inspecta în decursul lunei iulie (1876 *n.n.*) obiectivele de fortificație, dar mai cu seamă trecătorile munților Carpați dintre România şi Transilvania, şi va hotărî care dintre aceste trecători ar fi cu cale să le fortifice. N-aibă frică! Vavilonienii au alte treburi”[17].

Pe măsura angajării Rusiei în confruntarea armată din 1877 cu Turcia, România devine ținta unor atacuri de presă din spațiul austro-ungar, care aveau ca obiectiv ascuns ținerea sub control a populației româneşti din Ardeal, Banat şi Bucovina (mai cunoscut cazul societății „Arboroasa”), compromiterea intereselor țării noastre în legătură cu participarea la război, provocări, insinuări ori lezări ale demnității noastre naționale.

În acelaşi timp, Alianța Israelită acționa agresiv împotriva țării noastre, urmărind determinarea factorilor de putere să acorde drepturi civile şi politice mai largi pentru conaționalii aflați în țară, dar mai ales pentru cei care intenționau să imigreze.

Față de aceste situații, invocând interesele naționale, Eminescu părăseşte expectativa, reacționând dur, deliberat demascator.

Pe marginea unor articole tendențioase din presa străină, redactate în baza unor informații provenind din România, a propus la 4 mai 1877, într-un editorial[18], instituirea cenzurii corespondenței: „Dacă suntem odată în stare de război, ar trebui ca toate scrisorile adresate în străinătate să se dea deschise la poştă, iar cuprinsul lor să fie controlat de organe discrete ale poliției. Se înțelege că pentru acesta ar trebui un anume vot al adunărilor, care, pentru caz de război, să suspende provizoriu articolul din Constituție relativ la secretul scrisorilor”.

A adoptat, de asemenea, atitudini ferme în aşa-zisa „chestiune dunăreană” – Convenția de navigație pe Dunăre –, respingând documentat, timp de circa cinci ani, încercările Austro-Ungariei de instituire a unui monopol asupra fluviului.

[16] *Independența României, Documente,* vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, 1977, p. 14.
[17] *Loc. cit.,* p. 128.
[18] Mihai Eminescu, *op. cit.,* p. 373.

Periodic, a informat opinia publică asupra stadiului tratativelor, servind totodată guvernului român motive de a nu ceda presiunilor exercitate de puterile occidentale, interesate cu orice preţ ca prin susţinerea Imperiului habsburgic să contracareze influenţa Rusiei în Balcani, devenită predominantă după războiul cu Turcia din 1877.

Eminescu examinează pe larg situaţia sub raportul consecinţelor imediate şi de perspectivă asupra siguranţei naţionale şi se pronunţă motivat pentru o neutralitate activă: „A concede o poziţie preponderentă pe marea arteră de import a Dunării tocmai puterii care e în stare a paraliza toată activitatea noastră în această direcţie ar fi cea mai gravă eroare ce am putea-o comite pentru viitorul nostru. Libertatea de navigaţiune pentru toate puterile neutralizează cel puţin pân-la un grad oarecare preponderenţa uneia singure dintre ele şi acest echilibru ne dă libertatea de-a lua măsurile pe care le vom crede de cuviinţă pentru a da viaţă propriei noastre activităţi industriale”[19];

Ca reacţie la pericolul devenit iminent ca România să fie tratată ca protectorat al Austro-Ungariei, în cazul impunerii punctului de vedere al acesteia în chestiunea dunăreană, precum şi în scopul sprijinirii luptei de eliberare a românilor din teritoriile aflate sub ocupaţie, Eminescu aderă, chiar de la înfiinţare (24 ianuarie 1882), la societatea secretă iredentă „Carpaţii”, mijlocind şi imprimarea statutelor acesteia[20].

Organizaţia, creându-şi filiale în teritoriu şi în afara ţării şi tinzând să devină o adevărată forţă politică, a intrat în procupările Biroului de Informaţii din Viena şi Ministerului de Interne ungar, care au dispus acţiuni de control specific asupra conducătorilor şi unor membri marcanţi, printre care şi Eminescu. Pe baza informaţiilor obţinute, organele speciale străine au iniţiat acţiuni de contracarare, cu implicarea factorilor de putere din Viena şi Budapesta: la 28 iunie 1883, Austro-Ungaria a notificat suspendarea relaţiilor diplomatice cu România, invocând acţiuni subversive ale societăţii „Carpaţii”[21]. În consecinţă, statul român a fost determinat să întreprindă măsuri radicale împotriva organizaţiei: percheziţionarea sediului, domiciliului membrilor comitetului de conducere şi expulzarea celor consideraţi periculoşi[22].

În arhivele statului din Bucureşti, cercetătorul Gheorghe Ungureanu a identificat trei copii după documente vieneze privind supravegherea informativă intensă a lui Eminescu pentru apartenenţă şi activităţile pe care le desfăşoară în cadrul societăţii „Carpaţii”[23].

Un raport informativ rezumat, datat 5 iunie 1882, privind evoluţia situaţiei operative în problema „Carpaţii” (manifestări, discuţii şi intenţii) include o listă

[19] Mihai Eminescu, *Opere*, VIII, p. 110.
[20] A.Z.N. Pop, *op. cit.*, p. 132.
[21] N. Georgescu, *A doua viaţă a lui Eminescu*, Bucureşti, Editura Europa Nova, 1994, p. 35.
[22] A.Z.N. Pop, *op. cit.*, p. 135.
[23] Gh. Ungureanu, *Eminescu în documente de familie*, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, p. 411-414.

amplă de membri consideraţi periculoşi, în legătură cu care se propune biroului special vienez urmărirea în cazul deplasării lor în Transilvania. Eminescu figurează între primii vizaţi.

Un alt material semnat de consulul la Bucureşti, Von Mayr, şi înaintat, la data de 7 iunie 1882, primului-ministru şi ministrului de interne ungar prezintă, în esenţă, conţinutul întrunirii din 4 iunie 1882 a societăţii „Carpaţii", la care Eminescu a participat activ.

O notă informativă complexă, adresată de acelaşi expeditor biroului de informaţii vienez, datată 3 iunie 1883, având ca punct de plecare reacţii privind înfiinţarea în capitala României a unei mitropolii romano-catolice, în mod deosebit un articol criticat de Eminescu la data de 20 mai, în „Timpul", confirmă acţiuni informative calificate ale serviciului special austriac, materializat într-o cunoaştere cuprinzătoare şi exactă a situaţiei operative în problemă.

Din articolul lui Eminescu[24], apreciat global ca „uşor antidinastic şi mai ales ostil Austro-Ungariei", pus în relaţie directă cu poziţia evazivă exprimată de publicaţia românească de specialitate „Ortodoxul", sunt extrase şi traduse trei pasaje considerate relevante: „vom avea de astăzi înainte două biserici: una a ţării, alta a curţii; doi capi bisericeşti, unul părinte sufletesc al ţării, iar altul al familiei regale şi al celorlalţi străini aşezaţi în ţară"; „Tradiţiile familiei de Habsburg, identice cu ale Coroanei ungare, sunt dar acelea al căror fir se urmează acum prin România spre Orient; metropolitul romano-catolic din Bucureşti este, întocmai ca prezidentul Comisiunii Mixte (pentru navigaţia pe Dunăre *n.n.*) un agent al puterii austro-maghiare"; „Politica habsburgilor se bifurcă în următoarea dilemă: ori izbutesc să propage catolicismul în România – şi atunci şi-au atins scopul – ori întâmpină o rezistenţă hotărâtă la români, şi atunci înstrăinează ţara de domnul ei, care e un Hohenzollern şi atunci au ajuns un alt scop, tot atât de important!".

În materialul informativ se formula concluzia că ideile exprimate de Eminescu în articol erau inspirate de societatea secretă „Carpaţi", precizându-se că autorul editorialului era membru al acesteia.

Pe baza evaluării şi coroborării informaţiilor provenind din surse oficiale, oficioase, dar şi secrete – plasate în interiorul clubului şi în cercurile de relaţii ale unor conservatori influenţi, între care şi consulul austro-ungar, concluzionează pertinent asupra împrejurării publicării materialului, atitudinii create de articol în mediul Partidului Conservator, poziţia faţă de societatea „Carpaţii", relaţiile acesteia cu afiliaţii din Transilvania, reuniunile organizate la domiciliul lui Maiorescu şi poziţia acestuia faţă de formaţiunea iredentă.

Cu privire expresă la Eminescu, remarcă „stilul de maestru", faptul că „articolul a fost pur şi simplu strecurat prin surprindere şi la intervenţia autorului", pe care-l citează alături de câţiva conducători ai organizaţiei clandestine.

Analiza manuscriselor lui Eminscu, cu deosebire a notelor conţinând consideraţii de ordin politic, dar şi a însemnărilor cu caracter intim, inclusiv din

[24] Mihai Eminescu, *Opere*, XIII, p. 298-301.

perioada declanşării bolii, relevă preocupări constante, uneori obsesive, de interes pe linia siguranţei naţionale.

Ponderea o deţin cele privind relaţiile externe ale României, raporturile considerate suspecte ale unor înalţi demnitari români cu personalităţi şi grupări din exterior, acţiunile subversive ori de subminare politică, economică şi religioasă iniţiate de străini naturalizaţi sau rezidenţi în România, precum şi măsurile de contracarare şi ripostă apreciate oportune, unele extremiste, pe care le înglobează în genericul „cabală" („cabala papei", „cabala diplomaţiei", „cabala popoarelor balcanice", „cabala mea proprie" etc.).

Angrenat în polemici de partid, de pe poziţia de redactor şef al cotidianului conservator „Timpul", Eminescu acuză de implicare în acte de trădare mai multe personalităţi politice: pe V. Boerescu, fost ministru de externe îl numeşte „lacheul galonat al Austriei", pe motiv că ar fi făcut cesiuni în favoarea acestui stat în cadrul Convenţiei de navigaţie pe Dunăre, pentru care nu ar fi consultat şi informat Parlamentul şi opinia publică; pe C. A. Rosetti îl califică „agent socialist"; lui Carol îi reproşează că şi-a încălcat jurământul de credinţă, acceptând cedarea Basarabiei.

Lui C.A. Rosetti, care alături de I.C. Brătianu se afla la conducerea partidului de guvernământ, Eminescu îi reproşează, public, că s-ar fi aflat sub influenţa unor centre de putere din străinătate şi că ar complota pentru înlăturarea lui Carol[25].

Este interesant de reţinut că Eminescu îl suspecta pe generalul englez de implicare în acţiuni antiromâneşti vizând influenţarea şi manipularea unor cercuri politice importante, în scopuri obscure.

Dintr-un raport informativ, semnat de consulul britanic la Bucureşti, Charles St. John, rezultă că Stephen Lakeman se afla în dependenţa acestuia. Reprezentantul străin raporta superiorilor săi despre pregătirile pe care le efectua România pentru războiul cu Turcia, dezvăluind sursa informaţiilor, împrejurarea şi modul de realizare a contactului, pronunţându-se expres în legătură cu credibilitatea datelor prezentate[26].

Despre acelaşi Lakeman, colonelul C.E. Mansfield, consul general britanic la Bucureşti, referindu-se la misiunea încredinţată acestuia de prim-ministrul Brătianu în Turcia, informa pe adresa Ministrului de Externe acreditat: „Sir Stephen mi-a făcut această declaraţie în modul cel mai confidenţial, ceea ce m-a scutit să aflu, prea din vreme, mai multe detalii de la domnul Brătianu"[27].

Din studiul celor două raporte se confirmă calitatea generalului de agent al serviciului de informaţii britanic şi activităţile la care face referire Eminescu.

La adresa revoluţionarilor bulgari autoexilaţi la Bucureşti, Eminescu consemnează: „Bulgarii au aflat în România un azil. Bulgarii din Rusia prea au stat

[25] Mihai Eminescu, *Opere*, X, p. 8.

[26] *Independenţa României, Documente*, vol. II, partea I, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1977, p. 160-161.

[27] *Op. cit.*, vol. II, partea I, p. 233.

în legătură cu agenţii ruseşti, pentru a nu fi spioni ruseşti în Orient ... Bulgarii care au fost în România sunt nişte pezevenchi. Agenţi spioni. Pe bulgarii din România i-au stricat cu consecvenţă Rusia şi pezevenchiul de Ruset (C. A. Rosetti *n.n.*)”[28].

Pe marginea reanexării Basarabiei de către Rusia, în pofida semnării convenţiei prin care se garanta integritatea teritorială a României, Eminescu notează: „Cât despre Rusia, o spun verde, nu avem încredere într-un guvern autocratic, nu ne prezintă nici o garanţie în sfinţenia cuvântului iscălit”[29].

Bolnav fiind, continuă să fie preocupat de unificarea românilor din teritoriile ocupate, considerând realizabil dezideratul, fie prin alegerea lui Carol şi ca rege al Bulgariei, sau prin înlocuirea sa cu un prinţ din dinastia de Habsburg, fie prin creşterea considerabilă a influenţei religiei ortodoxe, sugerând în acest sens înfiinţarea unei mitropolii româneşti sud-dunărene.

În context, nu trebuie să surprindă însemnări precum: ... „Leda e germană. Prin Leda aflu toate (secre-)tele lui Bismark”[30].

Ca gazetar, Eminescu ţine sub observaţie întreaga realitate românească, preponderent din perspectivă politică, sociologică şi de securitate naţională.

Criticismul, adesea excesiv, pigmentat cu extremisme verbale, şi, cu atât mai puţin, naţionalismul său reactiv, pe alocuri cu accente xenofobe, nu pot fi considerate efecte exclusive ale activităţii desfăşurate în presa de opoziţie, ci corective programatice având ca scop relevarea şi înlăturarea gravelor nereguli care ameninţau existenţa statului român, fiinţei naţionale: „Dacă tonul firii noastre e uneori de o extraordinară asprime, cititorii desigur că nu vor fi uitând ce cumplită e starea de lucruri în care se află ţara… şi că pana lui Tacit abia de-ar ajunge să zugrăvească extrema decădere socială a României şi primejdiile care atârnă asupra ţării, nedându-i răgaz de a-şi veni în fire ... Nici un cuvânt nu e destul de aspru, nici o lovitură nu e destul de tare, am mai spus-o încă o dată, rolul scriitorului ar trebui să înceteze şi să înceapă rolul călăului”[31].

Complementar, într-un alt articol adaugă: „Naţionalismul este un semn rău la un popor… Nicăieri nu se manifestă voinţa de viaţă mai tare decât acolo unde viaţa este periclitată sau prin boală internă sau prin pericol extern”[32].

În atitudinea sa, Eminescu speculează avantajele pe care i le oferea calitatea de redactor în condiţiile unei libertăţi de presă practic nelimitate.

Imaginile sumbre, grav acuzatoare pe care le relevă, nu sunt desprinse numai din tabloul realităţilor concrete pe care le investighează, unele sunt scenarii pe care le construieşte prin utilizarea de tehnici speciale, urmărind discreditarea şi înlăturarea celor incompetenţi ori vinovaţi de stările de lucruri necorespunzătoare. Acelaşi sens îl au şi atacurile virulente, inclusiv la persoană, susţinute prin

[28] Mihai Eminescu, *Opere*, XV, p. 378.
[29] *Ibidem*, p. 379.
[30] *Ibidem*, p. 405.
[31] *Idem*, *Opere*, X, p. 238.
[32] *Idem*, *Opere*, XIII, p. 559-560.

invocarea repetată a unor aglomerări de greşeli comise prin acţiuni ori inacţiuni, exagerarea acestora, insinuări compromiţătoare, nerecunoaşterea nici unui merit persoanelor ori grupărilor vizate, caricaturizarea lor, combaterea cu propriile lor argumente, trunchierea unor idei, calomnierea continuă sau în replică etc.

Radiografiază critic structura şi funcţionalitatea tuturor instituţiilor, evidenţiind adesea anticipativ actorii de risc interni şi externi, cu scopul capacitării resurselor societăţii, în sensul regenerării naţionale.

Manifestă, în general, atitudini înalt democratice marcate pe alocuri de unele excese de tonalitate, optând constant pentru un stat puternic, de tip paternalist, întemeiat pe respectarea drepturilor, libertăţilor, dar şi a obligaţiilor cetăţeneşti, a climatului de ordine şi stabilitate propice misiunii pe care o credea salutară pentru poporul român, aceea de creare a unei mari culturi la gurile Dunării.

Eminescu respectă Constituţia pe care o invoca frecvent, cu toate că o eticheta ironic ca fiind „o creaţie cosmopolită, iscodită de 2-3 greci”[33], „o traducere” (după legea belgiană - *n.n.*), prin care se nesocoteau spiritul şi tradiţiile.

Dezaprobă „legiferomania”, cu deosebire traducerea şi promulgarea unor texte de legi insuficient adaptate ori superflue, explicând consecinţele ineficienţei ori nerespectării actelor normative.

Deşi se declară adept al monarhiei constituţionale, manifestă, în special după 1880, atitudini antidinastice frecvente, reproşând regelui, mai mult sau mai puţin voalat, neimplicarea în viaţa politică, neîndeplinirea prerogativelor constituţionale, nerecunoaşterea realităţilor româneşti, anturaj incompatibil cu calitatea sa, favorizarea unor congeneri care au prejudiciat statul român (Stroussberg) şi toleranţa păgubitoare, coborâtă sub demnitatea rangului său, motiv pentru care utilizează ironic la adresa suveranului supranumele „Îngăduitorul”. În 1883, se consideră că sub influenţa societăţii „Carpaţii”, Eminescu se pronunţă pentru înlocuirea monarhului cu un prinţ din Casa de Austria: „Cu ajutorul Austriei trebuie cumpărată alianţa cu naţiile apusene: Franţa, Anglia, Italia – trebuie ca Austria să susţie pe turci în Europa «à tout prix», trebuie ca un austriac să vie în România, să abdice Carol în taină, în favorul Casei de Austria – să-l vedem de e patriot. Silit să dea o formală abdicare în mâna unui partid oarecare – se va alege momentul în care această abdicare să fie utilizată – momentul morţii de exemplu – şi adusă Casa de Austria aici. Nu facem guvernul decât dacă ne dă un act de abdicare în mână. Nu putem lăsa soarta istorică a ţării pe asemenea mâini”[34].

Eminescu dezaprobă instabilitatea politică – între 11 februarie 1866 şi 3 noiembrie 1889, la conducerea României s-au succedat 21 de guverne, din care 9 liberale, 5 conservatoare şi 7 de coaliţie –, considerând-o unul dintre factorii importanţi de risc la adresa siguranţei naţionale, între cauze subliniind „influenţele străine asupra spiritului naţional încă nematurizat”[35].

[33] *Idem, Opere,* XII, p. 334.
[34] *Idem, Opere,* XIII, p. 280.
[35] *Idem, Op. cit.,* p. 566.

Acuză efectele negative ale marilor fluctuații din componența guvernelor (I.C. Brătianu, spre exemplu, în perioada 11 mai 1866–19 martie 1888 a ocupat în 5 rânduri funcția de prim-ministru; a făcut parte din 9 guverne, în care a deținut 25 portofolii, în toate ministerele, cu excepția celui de Justiție, fără a lua în calcul faptul că în cursul unei singure guvernări a demisionat şi revenit de mai multe ori: între 9 iunie 1881-31 martie 1888 s-a autoînsărcinat ca ministru de război de 4 ori).

Se pronunță pentru evoluția firească a societății în cadrul ordinii de drept: „nici înțelegem, nici avem vreo încredere în mişcări violente sau estralegale şi, mai puțin încă, în conspirațiuni, deşi aceste din urmă s-au bucurat în trecut de o nejustificată glorie, de laurii pe care cu uşurință-i plăsmuiesc gazetele, de aureola pe care cei interesați o creează cu aceeaşi uşurință cu care cei dezinteresați o condamnă”[36].

Demonstrează că realizările româneşti cele mai importante au fost înfăptuite în perioade de mare stabilitate şi echilibru, pe vremea domniilor autoritare ale lui Alexandru cel Bun, Ştefan cel Mare, Mircea cel Mare, Matei Basarab ş.a.

În termeni categorici respinge: xenocrația, intriga periculoasă, abuzul de funcție, corupția, arivismul, demagogia, extinderea exclusivismului de partid asupra tuturor instituțiilor statului, inclusiv asupra armatei, numirile şi promovările în funcții pe criterii clientelare, nepotismul, nereprezentativitatea oamenilor politici, toleranța față de incompetență, imoralitatea, lipsa de principii politice, degradarea moravurilor, fiscalitatea excesivă, apreciată ca prim factor al diminuării periculoase a calității vieții, exploatarea „violentă” a țăranilor prin Legea tocmelilor agricole, politica sanitară inadecvată, soldată cu valori negative ale sporului mediu ale populației, prin creşterea mortalității în mediul rural, măsurile inconsistente de protecție socială, cumulul de funcții, înmulțirea peste măsură a clasei conducătoare, cu preponderența funcționarilor.

Denunță „mafia politică”, falsificarea alegerilor, pericolele pe care le creează emigrarea masivă necontrolată, cazuri de prejudiciere economică a statului prin concesionarea şi răscumpărarea, în condiții dezavantajoase, a unor lucrări publice efectuate de acționari străini (căile ferate Vârciorova-Roman, Cernavodă-Constanța, Cheiul-Brăila ş.a.), operațiuni de bancă defavorabile, deturnări de fonduri, arendarea păgubitoare a moşiilor statului, practicile frauduloase ale unor societăți de speculație sau bursă (Creditul Imobiliar etc.), incompetența şi venalitatea aparatului administrativ, criza lui de autoritate, lipsa de interes față de românii din sudul Dunării.

Totodată, atrage atenția asupra efectelor negative ale dezorganizării economice, în special ale concurenței străine, păgubitoare, necontracarate prin măsuri adecvate de protecție, înmulțirea falimentelor, dispariția unor meserii tradiționale, creşterea importurilor, dezechilibrarea balanței comerciale, sporirea datoriei publice, aservirea economică a țării prin încheierea de acorduri comerciale cu clauze dezavantajoase (convențiile cu Rusia, Austro-Ungaria, Italia etc.),

[36] *Idem, Opere*, XI, p. 17.

demoralizarea, pe fond, a populaţiei şi posibilitatea producerii unor revolte sociale ce puteau afecta siguranţa naţională: „Istoria îşi are logica ei proprie. Ne temem că aproape e ziua în care simţul conservaţiunii fizice, revoltat de maltratările administrative şi fiscale şi de exploatarea escesivă din partea străinilor va preface poporul nostru într-o unealtă lesne de mânuit în contra a chiar existenţei statului”[37].

Anticipând degenerarea iminentă a situaţiei – peste câţiva ani, în 1888, izbucnesc marile răscoale ţărăneşti care au culminat cu evenimentele grave din 1907 –, Eminescu insistă asupra pericolului extern pe care îl antrena: „Această stare dinlăuntru nu mai poate ţinea înainte, căci afară de neajunsul ei în sine, mai cuprinde mari prejudicii politice[38].

Articolele sale din perioada 1878-1883 conţin, de multe ori redundant, abordări concrete ale unor asemenea aspecte, cu relevarea cauzelor, de ordin general şi special, efectelor, responsabilităţilor, precum şi soluţii de înlăturare a stărilor necorespunzătoare.

Apeciază că „reazemul nostru nu poate fi decât în ţară, în întărirea şi dezvoltarea aptitudinilor ei”[39], că interesele, oricât de diverse, trebuiau armonizate şi că se impunea „ca toate puterile vii ale ţărei să se unească strâns pentru a aviza serios la mijloacele de a preveni pericolele iminente care ameninţau starea socială, economică şi politică”[40].

În materie de politică externă, în principiu, Eminescu nu a făcut opoziţie sistematică partidului sau coaliţiilor de guvernământ, pentru a nu afecta interesele statului, admiţând că în situaţia sa nu putea fi suficient de bine informat.

Încă de la debutul său ca ziarist, a acordat interes special evenimentelor cu semnificaţie pentru ţara noastră, îndeosebi celor cu tematică de apărare şi siguranţă naţională, comentându-le, combătându-le sau prezentându-le cu motivaţie patriotică.

Orientarea expresă (impusă şi întreţinută de ameninţările continue care au premers, au atins apogeul în timpul Războiului de independenţă şi au urmat evenimentului) convenea idealului şi firii sale combative.

Se remarcă de la început sfera largă de investigaţie, grija pentru documentare, acuitatea observaţiei, perseverenţa, forţa de anticipaţie şi construcţie, atitudinile alternând între prudenţă şi angajare extremă în funcţie de situaţie.

Mişcările de eliberare din Balcani, acţiunile de reprimare iniţiate de Turcia, contactele la nivel înalt, tratativele şi convenţiile secrete între unele puteri europene în legătură cu declanşarea războiului, Conferinţa de la Constantinopol menită să justifice angajarea Rusiei în conflict, operaţiunile pe câmpul de luptă, Congresul de la Berlin şi, în legătură cu acesta, problemele care le-a generat – reanexarea Basarabiei de către Rusia, impunerea monopolului Austro-Ungar asupra Dunării, determinarea României de a favoriza Alianţa Israelită şi indirect

[37] Mihai Eminescu, *Opere*, XIII, p. 237.
[38] *Ibidem*, p. 34.
[39] *Ibidem*,, p. 35.
[40] *Ibidem*,, p. 42.

Germania, Austro-Ungaria şi Rusia, prin preluarea imigranților acestora, condiționarea de către Germania a răscumpărării unor lucrări de investiții la prețuri exorbitante, clauza recunoaşterii independenței etc. –, sunt teme majore abordate stăruitor de Eminscu din ipostaza de apărător al intereselor româneşti.

Ca şi în cazul demascării politicii duplicitare şi expansioniste a Austro-Ungariei, Eminescu procedează asemănător cu privire la Rusia şi Germania, documentându-se amplu şi elaborând studii în cuprinsul cărora îşi susține convingător punctul de vedere cu date de mare amănunt, exprimându-şi încrederea în triumful adevărului şi dreptății.

Critică incoerența manifestată de guvernanți în politica externă, orientările nu întotdeauna bine fundamentate şi, mai ales, imixtiunile străine, cesiunile, inabilitatea, gafele diplomatice ale reprezentanților români.

Ori de câte ori constată amenințări flagrante la adresa suveranității, independenței, demnității naționale, reacționează energic, de multe ori înaintea autorităților române, inclusiv prin publicarea de articole în presa străină, urmărind fie scopuri corective sau demascatoare, fie ca puterile vizate să recepționeze, sub formă de curente de opinie, idei nuanțate sau diferite de cele oficiale, ca modalitate de consolidare a rezistenței la agresiuni şi de sprijinire a factorilor cu rol de decizie în stat.

A intervenit prin intermediul presei ca ponderator în situații când, prin poziția tranşantă exprimată de guvern, erau amplificate riscurile de insecuritate în relațiile externe ale României (în conflictele cu Austro-Ungaria şi Rusia, de exemplu).

În esență, Eminescu a insistat, argumentând temeinic, asupra necesității ca România să se mențină în sfera unei neutralități active şi să dezvolte cele mai bune relații cu țările vecine: „Dacă puterile de la Berlin nu ne-au garantat neutralitatea, trebuie ca noi, prin atitudinea ce-o vom ține-o, să nu ne depărtăm câtuşi de puțin de la o politică înțeleaptă care să nu se inspire decât de propriile interese româneşti, fiindcă este o probă evidentă că o asemenea politică este singura bună pentru România, fiindcă pururea am cerut-o, fiindcă am regretat şi regretăm şi astăzi că un alt areopag european nu ne-a asigurat el însuşi condițiile de existență ce le doream cu toții pentru statul nostru. Noi nu putem decât regreta că se văd tendințe de a angaja țara în o politică bazată pe apropierea exclusivă către una sau cealaltă din marile puteri, depărtând-o astfel de linia de conduită pe care o socotim singura bună, fiind inspirată numai din propriile noastre interese”… Având permanent în vedere aspirațiile naționale s-a pronunțat pentru continuarea orientării spre civilizația apuseană, susținând că „ideile de progres, dezvoltarea noastră economică trebuie să fie pururea ținta noastră pentru a ne întări înăuntru şi a ne inspira încredere în afară”[41].

Eminescu apreciază ca interese fundamentale de urmărit în relațiile externe: asigurarea existenței şi recunoaşterii României ca stat național suveran, unitar şi independent, rezultat al evoluției istorice fireşti şi nu al tratatelor internaționale ori

[41] Mihai Eminescu, *Opere*, XI, p. 633.

bunăvoinţei marilor puteri europene; conservarea şi dezvoltarea individualităţii naţionale; constituirea unei economii naţionale echilibrate, cu favorizarea şi protejarea ramurilor tradiţionale, resurselor umane şi materiale, faţă de concurenţa şi exploatarea străinilor păgubitoare; crearea şi promovarea unei culturi autentice şi durabile la gurile Dunării, precum şi a unei stări de ordine, pentru ca ţara să nu constituie „o cauză de îngrijiri pentru puternicii noştri vecini".

Ca sursă de informaţii, Eminescu a exploatat intens presa străină, în relaţie directă cu interesele ţării, cu obiectivele de siguranţă naţională îndeosebi: „Noi reproducem din ziarele străine tot ceea ce se atinge de ţară şi ne vine sub mână, bine fie sau rău fie, nu doar pentru că am recunoaşte vreo valoare intrinsecă acestor producţiuni efemere, ci pentru că ştim că în apusul Europei, opinia publică e o putere cu care trebuie să socotim, de care avem a ne teme uneori"[42].

Nu s-a limitat la sesizarea ameninţărilor ori riscurilor, ci adeseori s-a angajat în polemică cu publicaţii din Austro-Ungaria, Germania, Rusia, Anglia şi Franţa, denunţând atitudini denigratoare ori tendenţioase la adresa ţării noastre şi chiar operaţiuni speciale concertate, realizate prin intermediul presei, cu deosebire în preajma şi în timpul evenimentelor internaţionale, precum cele ale Alianţei Israelite vizând penetrarea în România şi cele austro-ungare în legătură cu preluarea controlului pe Dunăre… etc.

Prin intermediul articolelor sale politice a acţionat în vederea pregătirii condiţiilor pentru realizarea visului său suprem: unirea tuturor românilor.

Potrivit aprecierii celui mai apropiat prieten al său, „Eminescu a fost cel mai adevărat reprezentant şi cel mai zelos propagator al simţământului de unitate naţională la noi"[43].

A condamnat extremism-terorismul de orice fel, indiferent de scopul şi locul de manifestare, dezvăluind o serie de cauze şi împrejurări favorizante de natură economică, socială şi politică.

A sesizat oportun riscurile de extindere a extremismului de sorginte socialistă ori anarhistă din Franţa, Germania, dar mai ales din Rusia, dezavuându-i pe reprezentanţii acestei orientări care încurajau în acei ani crima politică, ca mijloc de accedere la putere; Felix, Pyat, Louis Auguste Blanqui, Louis Michel, Erdmann de Hahn ş.a.

Consacră spaţii largi atentatului prezentând situaţii grave din Rusia (asasinarea împăraţilor Petru III, Paul I şi Alexandru II, generalilor Trepov şi Mezenţov, prefectului de poliţie Cerevin, procurorului general al Consiliului de Război din Kiev), Turcia (asasinarea sultanului Abdul Aziz, vizirului Midhat Paşa, ministrului de război Hussein-Avni, tentativa de răpire a sultanului Murad V), Egipt (înlăturarea şi eliminarea fizică a kedivului Ismail), Franţa (execuţiile din timpul Revoluţiei de la 1789), Germania (tentativa asupra cancelarului Otto von

[42] *Ibidem*, p. 145.
[43] I. Slavici, *Opere*, IX, P. 712.

Bismark) şi România (asasinarea lui Barbu Catargiu şi tentativele asupra lui Lascăr Catargiu şi I. C. Brătianu).

Cu referire la mişcările nihiliste, socialiste şi antisemite din Rusia, soldate cu omucideri, tâlhării şi distrugeri, Eminescu relevă cauzele şi pericolul pe care îl reprezentau asupra siguranţei imperiului, concluziile fiindu-i confirmate de evoluţia ulterioară a evenimentelor: „De un şir de ani Rusia e frământată de o mişcare întinsă şi surdă care ameninţă a surpa statul din temelii şi-a pune «nimicul» în locul lui. E în natura statelor despotice ca să fie totdeauna lângă marginile prăpastiei, căci despotismul şi demagogia sunt două vlăstare ale unui şi aceluiaşi principiu, a egalizării condiţiilor sociale”[44].

În opinia sa, antisemitismul şi grecofobia unei părţi a populaţiei româneşti se datora parazitismului şi abuzurilor comise de elemente ale acestor etnii, în mod deosebit desconsiderând tradiţiile româneşti, poluării moravurilor, exploatării autohtonilor prin comerţ şi camătă, trădării intereselor naţionale în favoarea unor centre de putere din străinătate, implicării în comploturi şi mişcări sociale destabilizatoare.

A considerat emigrările masive favorizate de Tratatul de la Berlin ca fiind periculoase pentru naţiunea română, pe motiv că înmulţeau clasa neproducătoare din România cu elemente de care se dispensau puterile occidentale şi Rusia.

Articolele politice ale lui Eminescu, mărturiile unor apropiaţi, precum I. Slavici şi M. Kremnitz, dar şi luările de poziţie ale unor politicieni de prim rang (I. C. Brătianu, P. P. Carp şi chiar Carol I), relevă că xenofobia şi antisemitismul său aveau la bază ameninţări reale ori anticipate ce puteau afecta naţiunea, gândită de el în spirit tradiţional, conservator. Nu atât xenofobia, cât xenocraţia, făceau obiectul criticii sale intransigente, în legătură cu care a elaborat cunoscuta teorie a „păturii superpuse”.

Violenţele de limbaj, care nu erau singulare în epocă, vizau în aceeaşi măsură şi pe potentaţii români care se făceau vinovaţi de ilegalităţi, abuzuri sau inacţiuni considerate ca ameninţări sau riscuri asupra echilibrului, stabilităţii şi siguranţei naţionale. Extremismul său rezidă dintr-un naţionalism nuanţat, care nu excede scopurilor stricte de apărare a independenţei şi suveranităţii ţării.

În ultimii ani ai gazetăriei la „Timpul”, tot mai descurajat de lipsa de eficienţă, chiar şi a verbului celui mai caustic, Eminescu adoptă atitudini net radicale, taxate de adversarii săi ca instigări la înlăturarea monarhului, revoltă socială şi asasinat politic: „Ştim că vorbele noastre sunt ca şi ale proroculuі din pustii. Contra instinctelor de rapacitate ale unei societăţi putrede şi corupte, contra Bizanţului modern, cuvintele nu ajută nimic, ci numai biciul şi baioneta”... „Ce merită C.A. Rosetti pentru aceasta? o cingătoare de lauri în jurul frunţii sau cingătoare de cânepă în jurul gâtului? Asta-i întrebarea”[45].

[44] Mihai Eminescu, *Opere*, XIII, p. 82-83.

[45] Mihai Eminescu, *Opere*, XI, p. 132 [i p. 195.

„Cu gura plină de principii mari, n-aţi neglijat niciodată micile voastre interese şi ... prezentaţi ţărei spectacolul scandalos ce-l vedem în istoria popoarelor numai în timpuri de decadenţă; îmbuibaţi, însă nesatisfăcuţi, vă certaţi unii pe alţii, vă acuzaţi între voi de imoralitate, vă aruncaţi în faţă epitetele de cumularzi şi concesionari – toate acestea în ochii naţiunei uimită de atâtea turpitudini! Aţi comis păcatul neiertat de care istoria vă va face un compt sever: acela de a fi zdruncinat cu desăvârşire sentimentul onestităţii între cetăţeni… Aţi batjocorit întotdeauna libertăţile publice, cari sunt patrimoniul poporului, iar nu al vostru, căci aţi introdus tirania mediocrităţilor patente, aţi înfiinţat o sumă de satrapi în miniatură cari au căzut ca lăcustele pe spinarea judeţelor spre a le exploata şi jefui”[46].

De la nota filipică, Eminescu trece uneori la ameninţare directă, sfidând riscul consecinţelor juridice: „Şi-n acest popor nenorocit (în sensul de nefericit – *n.n.*) nu se mai află destulă energie morală pentru a ridica securea şi a se scăpa de asupritori”[47].

Finalul Scrisorii a III-a conţine în aceeaşi notă cauzele şi motivele supremei sale revolte. Tonul necruţător este determinat nu atât de raportarea la ideal sau de pe poziţii partinice, ci de starea de lucruri grave din societatea românească, pe care le percepea ca ameninţări şi riscuri majore asupra echilibrului, stabilităţii şi viitorului ţării: „Cauzele sunt, fără îndoială, abuzul de putere, o administraţie deplorabilă, o corupţiune înspăimântătoare şi un particularism meschin în favorul clicei dominante; iar toate acestea au început să revolte spiritele şi să pună pe gânduri orice conştiinţă onestă, pe orice om cu puţină prevedere şi cu durere pentru viitorul ţării’[48].

Înlocuit din raţiuni de partid de la conducerea oficiosului „Timpul”, unde devenise imposibil de a mai putea fi orientat sau moderat, Eminescu nu abandonează, până în ultima clipă de luciditate, lupta pe care şi-o asumase cu toată fiinţa, pentru curmarea răului social, protejarea şi promovarea valorilor şi intereselor româneşti.

Sensurile superioare ale creaţiei şi militantismului său au fost receptate corect de contemporani, fapt materializat în recunoaşterea, încă din timpul vieţii, a vocaţiei sale spre universalitate şi în considerarea sa ca geniu tutelar al destinelor româneşti.

[46] *Ibidem*, p. 195.
[47] *Ibidem*, p. 55.
[48] Mihai Eminescu, *Opere*, XI, p. 183.

MUNCA PRODUCTIVĂ – REPER DE BAZĂ ÎN CONCEPȚIA EMINESCIANĂ DESPRE OM ŞI SOCIETATE

FLORICA DIACONU

Concepția social-politică a lui Eminescu se află, în mare măsură, sub semnul concretului, al realului, al imperativelor vremii. „Panteismul spiritualist" şi „naturismul rousseau-ist", caracteristici atribuite metafizicii sale de George Călinescu, lasă aici loc unei viziuni realiste, cu puternică tentă economică. Preocupat de găsirea unor soluții viabile pentru societatea românească, Eminescu renunță la modelul său ideal de stat – aşa-numitul „stat al albinelor" –, acceptând ideea industrializării României, cu condiția ca aceasta să fie făcută în folosul țării, al poporului.

Ca student la Viena şi Berlin, apoi ca ziarist la „Curierul de Iaşi" (Iaşi) şi la „Timpul" (Bucureşti), Eminescu şi-a făcut o cultură economică foarte serioasă, nefiindu-i străină concepția fiziocraților, a economiştilor clasici englezi, a economiştilor vulgari sau cea marxistă. Manuscrisul 2270 are însemnări prețioase despre muncă. El cuprinde rezumări ale concepțiilor lui A. Smith, Mac Cullach, D. Ricardo, J. B. Say şi alte însemnări şi prelucrări personale. Aici sunt consemnate idei precum: munca – valoarea tuturor bunurilor (Smith); munca – izvor al avuției (Mac Cullach), renta funciară (D. Ricardo), aplicarea facultăților omului la producție (J. B. Say) şi alte teorii privitoare la natura diversă a muncii şi a evoluției acesteia, de la cea fizică – cu consum de energie musculară preponderentă – la cea intelectuală, cu consum de energie nervoasă mai mare, pe măsură ce industria a progresat. Toate acestea sunt însemnate şi analizate în felul său propriu de a-şi asimila lecturile diverse pe care le făcea. Manuscrisul cuprinde şi o definiție pe care o dă muncii: „materie primă necesară tuturor industriilor, dar într-o proporție determinată prin natura lucrurilor"[1].

După cum se ştie, Eminescu era interesat de întreaga viață culturală europeană şi românească; activitatea de ziarist îi solicita, în măsură din ce în ce mai mare, lecturi economice bogate, cunoştințe de doctrine politice, juridice, de istorie ş.a. Prins în centrul vieții politice a țării prin funcția de gazetar, nevoit să răspundă unor probleme economice, politice, juridice pe care le ridica viața

[1] M. Eminescu, *Economia, națională*, Iaşi, Editura Junimea, 1983, p. 99.

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 267–274 , Bucureşti, 2000

parlamentară şi veşnica polemică dintre „Timpul" – oficiosul conservatorilor, unde lucra ca ziarist – şi „Românul"– oficiosul liberalilor –, dar mai ales preocupat, ca intelectual responsabil, de viitorul poporului român, Eminescu va încerca să dea interpretări şi soluţii cât mai realiste evenimentelor sociale, politice, economice sau culturale ale vremii.

„Aceasta trebuie stabilit – declară categoric Eminescu încă din perioada ieşeană, în cunoscuta conferinţă: *Influenţa austriacă asupra românilor din Principate* –, popoarele nu sunt producte ale inteligenţei, ci ale naturei"[2]. Aflate la începutul dezvoltării lor moderne, „ele au nevoie de un punct stabil împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună, statul lor, precum roiul are nevoie de o matcă"[3].

Devenirea internă a popoarelor este o luptă permanentă între „ideea statului şi individualism". Influenţat de Kant, Eminescu consideră că individualismul este aspiraţia nemărginită a insului uman spre expansiune, spre satisfacerea dorinţelor proprii. Periculos sub aspectul împlinirii intereselor exclusiv individuale, el poate fi folositor dacă e canalizat de stat prin legi, în folosul individualităţii şi al colectivităţii. Aceste aspiraţii se împlinesc obiectivându-se prin muncă. Lăsat să se manifeste liber, individualismul va da naştere unui război permanent *(bellum omunium contra omnes)* care constituie, în concepţia eminesciană, *natura, esenţa oricărei societăţi*. Statul vine ca un element stabil care încearcă să armonizeze interesele indivizilor prin legi, norme, în aşa fel încât, specializaţi în diferite munci, aceştia să fie folositori unul celuilalt. Statul devine „ochiul limpede" care spune: „Stăi! Nimicind pe vecinul tău, tu loveşti în tine, căci puterile care exploatează natura brută s-au împuţinat, *tu* eşti mai sărac cu o sumă oarecare de puteri. Deci, vecinul să trăiască. El produce grâu, el are trebuinţă de mine, eu de el, nimicirea sa ar fi o pierdere vădită pentru mine, care nu mă pot ocupa cu toate celea. Vasăzică, interesele individuale sunt *armonizabile.* Iată dar ideea statului: *ideea armonizării intereselor"* [4]. Interesele comune ale producătorilor dau naştere claselor sociale, iar identitatea de păreri a acestora generează *principiile.* Pentru realizarea acestor principii în stat e nevoie de partid politic sau „partidă", în expresie eminesciană.

Statul are nu numai funcţia de a armoniza interesele claselor, ci şi o funcţie morală: apărarea producătorilor de bunuri materiale, a celor ce sunt „talpa ţării", şi educarea celorlalte clase şi pături sociale în spiritul muncii productive, „folositoare", pe de o parte, şi, pe de altă parte, diminuarea tendinţei de spoliere a claselor producătoare de către clasele care vor „a câştiga mult prin muncă puţină".

Adept al istoricilor francezi ai Restauraţiei şi al economiştilor englezi, după care exploatarea unei clase de către alta este naturală, firească, Eminescu vede în

[2] M. Eminescu, *Influenţa austriacă asupra românilor din Principate,* în *Opere,* vol. IX, Bucureşti, Editura Academiei, 1980, p. 166.

[3] *Ibidem,* p. 166.

[4] *Ibidem.*

stat elementul care trebuie să atenueze şi să armonizeze interesele divergente dintre clase. „Nimic nu va schimba natura societăţii. Ea va rămâne un *bellum omnium contra omnes*, sub orice formă pacinică s-ar prezenta. Puterile în luptă se comasează, în locul indivizilor avem clase, forme superioare a aceluiaşi princip carile se luptă pentru supremaţie! Statul însă, ca formă şi mai înaltă a aceluiaşi princip, nu vede în clase *indivizi deosebiţi*, ci un complex de organe sociale, un individ: naţiunea. Toate clasele sunt înaintea sa egal de importante; menirea sa este de a stabili armonia între ele, de a opri ca una să nu fie exploatată prea mult prin alta, căci toate trăiesc şi înfloresc una de la o alta şi pieirea uneia condiţionează pieirea, mai curând sau mai târziu, a celeilalte”[5].

Aşadar, formulată ideea în limbaj speculativ filosofic, între clase este un raport de contrarietate, nu de excludere reciprocă. Deşi îşi exprimă îndoiala că această armonie s-ar putea realiza vreodată[6], dat fiind faptul că statul este expresia puterii şi voinţei unei clase[7], Eminescu rămâne la ideea că statul trebuie să facă efortul de armonizare a intereselor divergente ale claselor: „Deci, conchide Eminescu, societatea e câmpul schimbărilor vecinice, a luptelor pentru existenţă şi supremaţie, un *bellum omnium contra omnes*, statul este regulatorul acestei lupte, el opreşte ca aceste puteri egal de folositoare să nu se nimicească una pe alta. Societatea *mişcarea*, statul *stabilitatea”*[8].

Trebuie să precizăm că articolul este scris în 1876 şi avea în vedere atât eterogenitatea Imperiului Austro-Ungar cât, şi omogenitatea statului român; apoi faptul că suntem în preajma războiului de independenţă naţională din anii 1877-1878, când întreaga energie naţională trebuia să se adune sub dirijarea statului – purtătorul idealului de câştigare a independenţei naţionale şi de unire a tuturor românilor într-un singur stat naţional, cel român. Să nu uităm şi faptul că Eminescu, student la Viena, făcuse parte din comitetul pentru pregătirea Marii sărbători naţionale din 1870 ce urma să serbeze pe Marele „Ştefan cel Sfânt”, sărbătoare amânată cu un an, din cauza izbucnirii războiului germano-francez. Şi, în sfârşit, să mai adăugăm şi faptul că ideea aceasta a „statului stabilitate”, a statului ce trebuie să vegheze asupra intereselor tuturor, va fi o idee permanentă în concepţia sa social-politică.

Din diversele articole sau din meditaţiile din manuscrise se poate desprinde şi contura o întreagă teorie eminesciană asupra muncii, de la statutul ontologic al acesteia – ca dimensiune esenţială a fiinţei umane, prin descrierea clasei

[5] *Ibidem*, p. 166.

[6] „Împăcarea între muncă şi capital va fi poate grea, este poate chiar cu neputinţă, dar tendinţa ca atare rămâne în sine ideală” (M. Eminescu, *Opere*, vol IX, p. 302).

[7] „Fiecare constituţie, ca lege fundamentală a unui stat, are drept corelat o clasă mai cu samă, pe care se întemeiază; corelatul constituţiilor statelor apusene este o clasă de mijloc, bogată, cultă, o clasă de patricieni, de fabricanţi, industriaşi care văd în constituţie mijlocul de a-şi reprezenta interesele în mod adecuat cu însemnătatea lor” (*Ibidem*, p. 172).

[8] *Ibidem*, p. 172.

producătorilor – până la rolul de primă importanță al muncii în propășirea socială și națională, a omului, a românilor și a umanității în genere.

Dacă „munca universului" e mișcarea veșnică, glăsuiește poetul metaforic, pentru om ea este activitatea ce dă „preț" vieții omenești, în scurta-i apariție pe pământ; munca îmbracă forma unei creații care să-i justifice existența sa proprie, să nu se spună despre om „Că-i visul unei umbre și umbra unui vis!..."[9]. Munca și, alături de ea, cunoașterea profundă a lumii îi dau acestuia demnitatea de ființă supremă în univers.

Raportată la cunoaștere, munca reprezintă fundamentul acesteia și posibilitatea verificării adevărului, după cum adevărul stă la baza stabilirii scopului muncii și al vieții umane. Așadar, după cum munca este „corelativul mecanic al adevărului", așa și adevărul este „corelativul intelectual al muncii"[10]. Adevăr și muncă, activitate transformatoare bazată pe cunoaștere certă – iată două dimensiuni specific umane; iar dacă le raportăm la națiune, ele devin două forțe sigure de prosperitate națională.

Libertatea este legată și ea intim de muncă: „Liber, spune Eminescu, nu e decât omul ce trăiește din munca productivă a mâinilor sale; numai acela e în stare de a aproba binele unde-l vede și munca temeinică'[11]. „Libertatea adevărată" a individului este „facultatea de a dispune de sine însuși prin muncă și prin capitalizarea muncii"[12]. Ea este factorul fundamental al libertății individuale și colective, fără de care simplul gând al libertății devine vorbă goală. În același timp, munca este criteriul fundamental de evaluare a valorilor morale, a binelui; putem vorbi, așadar, de valoarea morală a muncii. „Nu există libertate și nici cultură fără muncă", ne spune Eminescu, iar libertatea și cultura sunt două din dimensiunile fundamentale ce-l definesc pe om.

Așadar, în viziunea lui Eminescu, munca este o dimensiune fundamentală a omului ca ființă concretă și totodată a omului ca ființă socială. Astfel că, vom urmări în continuare înțelegerea eminesciană a rolului muncii în societate[13].

[9] Idem, *Mureșanu*, în *Opere*, vol. IV, București, Editura Academiei, 1952, p. 299.

[10] Idem, [*„«Națiunea» constată..."]*, în *Opere*, vol XIII, București, Editura Academiei, 1988, p. 146.

[11] Idem, *Evreii și conferința*, în *Opere*, vol XI, Editura Academiei, 1988, p. 301.

[12] Idem, *Studii asupra situației*, în *Opere*, vol XII, București, Editura Academiei, 1984, p. 18.

[13] Prin textul de față întreprindem o analiză a contribuției privind *munca productivă* – reper de bază în concepția eminesciană despre om și societate. El se alătură altor studii care au abordat central această problemă precum: Alex. Melian, *Cultul pentru muncă în publicistica lui Eminescu* (în „Revista de istorie și teorie literară", an 29, nr. 1, 1980) sau Vasile Nechita, *Elogiul muncii și al țărănimii* în *Meditații economice eminesciene* (Iași, Editura Junimea, 1989, p. 107-151). Problema este abordată tangențial și în alte studii, precum cele semnate de: Nicolae Petrescu, *Eminescu, gânditor politic* (în „Convorbiri literare", an LXXII, nr. 6-9), *Comemorarea lui Mihai Eminescu*, (București, Editura „Bucovina", I.E. Torouțiu, 1939, p. 855-864); Pamfil C. Georghian, *Mihai Eminescu, repezentant al doctrinei naționalismului economic* (în „Convorbiri literare", nr. cit., p. 913-918); I. Bulborea, *Idei economice și sociale în publicistica lui Eminescu* (în „Anale de istorie", an XV, nr. 2, 1969); Al. Oprea, *Publicistica lui Eminescu. Introducere* (în Mihai Eminescu *Opere*, vol. IX, București, Editura Academiei, 1980, p. 5-49); T. Ghideanu, *Mihai Eminescu. Filosofia istoriei și filosofia politică* (în *Istoria filosofiei românești*, vol. I, ed. II-a, București, Editura Academiei, 1983, p. 593-594).

Împărtăşind punctul de vedere destul de răspândit în cultura europeană, Eminescu arată că munca e „legea lumii moderne”[14]. De acord cu Internaţionala Lucrătorilor în ceea ce priveşte „sfinţenia muncii”, Eminescu consideră „cu totul dreaptă” convingerea acestora că „munca temeinică este singura îndreptăţită pe acest pământ”[15].

Asemănător unor diverse concepţii, şi Eminescu vede în muncă mijlocul de a obţine cele necesare traiului, fără de care omul nu poate supravieţui. De aceea, locul cel mai important într-o societate îl are clasa producătoare de *muncă materială*, clasă numită de Eminescu „talpa ţării”, aceea care constituie poporul muncitor: ţăranii şi breslaşii (meseriaşii). Ei depun o *muncă dură* pentru *exploatarea naturii*, o activitate prin care se obţin bunurile vitale fără de care orice popor n-ar supravieţui. Definind munca productivă sau „materială”, Eminescu spune; „Muncă materială se numeşte aceea care imprimă unei mase o formă de-o valoare superioară celeia ce o avuse. Din vale şi deal se face traseu, din pietre pod, din lut cărămidă, din cărămizi casă, din lână postav etc.”[16].

Se cuvine să menţionăm, totodată, că pentru Eminescu munca productivă are un înţeles mai larg. Ea presupune nu numai agricultura şi industria, dar şi producţia artistică: productivă este şi munca geniilor creatoare, a savanţilor, activitatea prin care se dezvoltă cultura şi care se răsfrânge benefic asupra naţiei pe care aceştia o reprezintă.

Şi pentru tânărul gânditor român, munca materială poate fi agricolă sau industrială. Munca agricolă, „prin natura ei e mărginită şi foarte puţin elastică; ea nu poate produce decât obiecte de-un număr cert, de-o valoare certă”[17]. Produsă în special de puterea fizică a omului, aceasta, ca şi pământul, are anumite limite peste care nu se poate trece. De aceea, munca agricolă, preponderent fizică, „în care inteligenţa joacă un rol mic”, este caracterizată de Eminescu prin: mărginire, „neaugmentabilitate, simplitate, greoiciune”. Munca industrială, în care el include şi *arta*, este văzută ca o activitate în cadrul căreia inteligenţa are rol principal, iar efortul fizic rol secundar: „Acolo consumarea nu stă în nici un raport cu producţia, căci se consumă o pânză şi câteva colori şi se produce un tablou, se consumă un foarfece şi se taie planul unei îmbrăcăminţi a cărei valoare stă tocmai în *croială*, se consumă fire de tort şi se fac dantele. Valoarea muncei industriale e deci augmentabilă la infinit. Munca agricolă e grea şi fără spor mare, munca industrială uşoară şi cu un spor, *virtualier* cel puţin, nemărginit”[18].

Desfiinţarea breslelor prin Regulamentul Organic a dus la proletarizarea unui număr mare de oameni care trebuiau atraşi în munca industrială şi învăţaţi să se deprindă cu ea. Căci, pe lângă faptul că munca industrială aduce un spor de valoare, aşa cum am văzut mai sus, are şi un rol *educativ* deosebit de mare: „Un

[14] Mihai Eminescu, *[Francia „Între părerile ...”]*, în *Opere*, vol. IX, p. 227.
[15] Idem, *Evreii şi conferinţa*, în *op. cit.*, p. 302.
[16] Idem, *[D. Jules Ferry, „ni se pare ...”]*, în *Opere*, vol. XI, Bucureşti, Editura Academiei, 1984, p. 173.
[17] Idem, *Banca de scont şi circulaţiune*, în *Opere*, cit., p. 147.
[18] *Ibidem.*

popor se creşte prin industrie proprie. Toate calităţile lui, toate predispoziţiile de gust, de arte, toate resorturile lui intelectuale şi morale se pun în mişcare prin munca industrială; el îşi deprinde mâinile la o sumă de lucrări ce pân-atunci erau necunoscute şi toate deprinderile acestea sunt aptitudini nouă, talente nouă, activităţi nouă, a căror sumă constituie puterea colectivă a poporului”[19].

„Munca meritoasă pentru societate”[20] este întreaga muncă materială, productivă. Dar, influenţat mai mult de fiziocraţi, Eminescu înclină să dea mai mare importanţă muncii agricole, căci muncitorul agricol este la noi (în condiţiile epocii în care trăia Eminescu) „clasa cea mai importantă din stat, aceea care ne dă pe soldat, aceea ale cărei prisoase alimentează şi cu banul şi cu braţele industriile oraşelor”[21]. De aceea, ziaristul de la „Timpul” va apăra prin cuvântul scris orice lege care se votează în parlament pentru dezvoltarea agriculturii, cu condiţia ca ea „să ţie seama de nevoile, de caracterul onest al omului nostru de la ţară, de capacitatea sa de muncă”[22].

Nu este adevărat, spune gânditorul, că ţăranul român e leneş, imputare care i se aduce adesea în parlament de către marii proprietari. Dacă i s-ar asigura instrumentele de muncă de care are nevoie şi un câştig echitabil, pe măsura muncii depuse, el va lucra sigur cu tragere de inimă: „Dacă cineva ar cerceta starea de lucruri din Anglia în Evul mediu, ar vedea că şi ţăranul englez era leneş pe cât timp condiţiile muncii erau nefavorabile; cu cât ele deveneau mai bune, cu atât populaţia se făcea mai harnică”[23].

Munca agricolă este, cum am spus, „muncă dură”, necesară, care produce bunuri „fără de care nu se poate trăi”[24]. Iar bunurile industriale sunt numite de Eminescu „debuşeuri”, în sensul că necesitatea lor se crează în mod artificial. Odată create şi folosite cum şi unde trebuie, ele devin produse necesare pentru societate.

Revoltat de modul de tratare „neomenos” aplicat omului muncitor, considerat ca „simplă maşină, ca unealtă pentru producere”, Eminescu arată că, pe lângă latura imorală, un asemenea tratament este „dezastruos” pentru viaţa acestuia: „Vita de muncă – spune el – se cruţă de boală, i se măsură puterile, nu se încarcă peste măsură, pierderea ei e egală cu cumpărarea alteia, încât interesul bine înţeles al proprietarului este cruţarea. La om lucrul se schimbă. Poate să se stingă în bună voie ..., se va găsi totdeauna altul în loc ...”[25].

Totodată, munca intelectuală a plebei funcţionarilor şi, în general, orice activitate intelectuală trebuie să fie eficientă poporului, să justifice sacrificiile pe care acesta le-a făcut ca să-i întreţină.

[19] Idem. *[„Nu numai motive ...”]*, în *Opere*, vol. XIII, p. 110.
[20] Vezi: Idem, *Evreii şi conferinţa* , în *op. cit.*, p. 302.
[21] Idem, *[„Deşi cestiunea Dunării ...”]*, în *Opere*, vol. XIII, p. 424.
[22] Idem, *[„Pare-ni-se ...”]*, în *op. cit.*, p. 424.
[23] *Ibidem.*
[24] Idem, *Banca de scont şi circulaţiunea*, în *op. cit.*, p. 148.
[25] Idem, *Robie modernă*, în *Opere*, vol. IX, p. 286.

Munca productivă este, deci, punctul de plecare şi cel mai important pentru societate şi pentru individ. Făcută cu măsură, continuu şi treptat, ea formează din copil adult, iar pe omul necultivat îl transformă în intelectual folositor poporului. Mai mult, exercitată permanent, ea asigură sănătatea fizică şi morală, trupească şi sufletească a unei etnii: „producţiunea păstrează intactă sănătatea şi puterea musculară a unui popor, că în puterea lui musculară stă secretul tinereţii lui, singuranţa de-a rămânea o rasă sănătoasă de oameni”[26], în vreme ce, lipsa de legătură cu munca fizică provoacă înclinarea spre desfrâu, anemie, boli nervoase, sterilitatea populaţiei.

Pentru că munca productivă este cea care aduce spor de valoare, ea trebuie încurajată de stat, susţine Eminescu. Numărul lucrătorilor productivi trebuie să fie mult mai mare decât al celor ocupaţi în funcţii administrative, al scribilor şi „cârciocarilor”, cum îi numeşte el în derâdere, al clasei „superpuse”. Din punct de vedere moral, ea este muncă „bună”, deoarece crează avuţia naţională şi asigură prosperitatea naţiei. Opusă ei este munca „rea”, neproductivă, speculaţiile de bursă, comerţul, activitatea de birou ş.a. De aceea, un stat care vrea să fie cu adevărat onest trebuie să încurajeze munca „bună”, productivă, şi să se îngrijească de „talpa ţării”, conchide ziaristul-gânditor.

Dacă datoria de a fi util societăţii stă în munca productivă, ea fiind originară în modul de a fi şi de a se adapta la natură al omului şi, cu el, al societăţii, corelatul acestei datorii este dreptul omului muncitor, „dreptul cel mai sfânt din toate”[27]. Calitatea de producător îi dă dreptul omului să fie „obiectul îngrijirii publice”. Către el să se îndrepte grija statului, către el legile ţării: „nu lucrul căruia-i dă fiinţă”, ci „omul care produce” să fie în atenţia instituţiilor de stat. Statul e dator să ia măsuri pentru dezvoltarea unei producţii în care să se dezvolte „toate aptitudinile fizice şi morale ale omului, să se dezvolte printr-o muncă inteligentă şi combinată, nu ca să degenereze şi să se închircească în favorul uneia singure […] Din acest punct de vedere, arta de-a guverna e ştiinţa de-a ne adapta naturii poporului, a surprinde oarecum stadiul de dezvoltare în care se află şi a-l face să meargă liniştit şi în mare siguranţă pe calea pe care-a apucat”[28].

Dezvoltată astfel, în toate planurile dispoziţiilor native ale individului, şi într-o varietate multiplă la un număr mare de oameni, munca va permite apariţia geniilor creatoare, a savanţilor, a „aristocraţiei intelectuale”. Posibilităţile intelectuale şi caracterul, plus împrejurările dau naştere geniilor creatoare, ne spune ziaristul[29]. Dar aceste împrejurări sunt create şi constau tocmai din climatul favorabil dezvoltării multilaterale a tuturor: „Ierarhia muncii se constituie, prin chiar natura ei, în piramidă. La zece mii de oameni învăţăţi, pe toate terenele se naşte un Darwin sau un Buckle ca vârf al piramidei; din sutele de mii de soldaţi ai

[26] Idem, *[„Ni se pare că vorbim ...”]*, în *Opere*, vol. IX, ed. cit., p. 172.
[27] Idem, *[„Contele Wolkenstein s-a întors ...”]*, în *Opere*, vol. XIII, p. 90.
[28] Idem, *[„Ceea ce dă guvernului ...”]*, în *op. cit.*, p. 87.
[29] Vezi: Idem, *[„Periodul al doilea ...”]*, în *Opere*, vol. IX, p. 219.

unei armii mari se alege un Moltke, ale căror servicii se răsfrâng asupra întregului. Această ierarhie firească o susținem noi”[30].

Eminescu face deosebirea între valoarea omului ca ființă integrală şi valoarea sa ca forță de muncă. El numeşte *forța de muncă* drept *muncă reală* şi o defineşte ca fiind formată din „cheltuielile de forță nervoasă sau musculară”[31]. Expresia ei bănească este salariul, „leafa”. Dar, observă gânditorul, „arareori ea poate fi o compensare a meritului, adică a superiorității organice”[32].

Munca şi cultura sunt singurele remedii împotriva sărăciei, a mizeriei poporului. Munca onestă şi meritul sunt singurele criterii care permit ridicarea individului în ierarhia socială, trecerea lui dintr-o clasă în alta. Într-o societate cum este cea românească, în care privilegiile de castă au dispărut de peste o sută douăzeci şi unu de ani, ne spune Eminescu, singurul privilegiu de emancipare este munca. Ea garantează, sau ar trebui să garanteze, meritul fiecăruia. Ea presupune tărie, curaj, energie – „tot atâtea numiri diverse pentru principiul puterii de muncă şi pentru bărbăție”[33] şi asigură baza respectării principiului după care o societate îşi selectează conducătorii: *fundamentum divisionis*, punctul de vedere din care se judecă oamenii şi împrejurările”[34]. În Evul mediu, când oamenii trăiau în războaie, *vitejia* era principiul în virtutea căruia oamenii îşi selectau conducătorii; astăzi acest principiu ar trebui să fie „munca fizică şi cea intelectuală; dar munca, nu aparențele muncii, producerea reală, nu specula, gândirea proprie, nu plagiatul, onestitatea, nu aparențele onestității, virtutea, nu pretextarea virtuții”[35].

Educația în spiritul muncii cinstite şi a prestigiului fundamentat pe muncă determină ca o nație să fie în stare să înlăture parazitismul şi privilegiile, „câştigul imoral” din speculațile de bursă. Educat în spiritul muncii, un popor poate să-şi realizeze cultura şi civilizația lui, în care să se ilustreze spiritul şi potențele-i native: „Gradul de civilizație al unui popor nu se măsură după numărul de botine lustruite, al frazelor franțuzeşti şi al gazetelor, ci după aptitudinile lui de a supune puterile oarbe ale naturii scopurilor omului. Cu cât omul e stăpân pe vânt, pe apă, pe abur şi-şi face din ele slugi muncitoare, cu atât civilizația e mai înaltă, cu cât omul stăpâneşte mai mult asupra omului, cu atât barbaria e mai mare”[36].

În viziunea lui Eminescu munca productivă are o deosebită importanță pentru scoaterea neamului său din mizerie şi din sărăcie şi pentru prosperitatea acestuia. Ceea ce se conjugă intim cu responsabilitatea pe care o avea marele creator şi cărturar pentru viitorul neamului său, neam pe care-l iubea nespus şi pe care-l dorea „prosper şi ferice”, măcar în viitor.

[30] Idem, *[„Ni se pare că vorbim ...”]*, în *op. cit.*, p. 172.
[31] Idem, *[„În şedința Camerei de la 30 aprilie ...”]*, în *Opere*, vol. XIII, p. 172
[32] *Ibidem.*
[33] Idem, *[„Prin discursul ținut la Ateneu ...”]*, în *op. cit.*, p. 285
[34] Idem, *[„Dacă vorbim de adunătura ...”]*, în *op. cit.*, p. 304.
[35] *Ibidem.*
[36] Idem, *[„«Națiunea» perândând acuzările ...”]*, în *op. cit.*, p. 130.

ARHAIC ŞI UNIVERSAL ÎN ARHETIPUL EMINESCU

MIHAI D. VASILE

„Apoi se limpezi oglinda şi eternitatea din cer se uită în ea însăşi… şi se miră de frumuseţea ei” (Avatarii faraonului Tla).

Mihai Eminescu

O abordare actuală a operei lui Eminescu presupune ideea perenităţii acestei opere, dovadă poziţia poetului în cultura românească, cea de arhetip încărcat nu numai de sensuri deschise, ci mai ales de virtualităţi, ce se împlinesc în creaţiile majore ale urmaşilor săi. Rolul arhetipal al lui Eminescu poate fi urmărit pe diverse linii de gândire şi de sensibilitate.

Sunt câteva elemente importante de influenţă indiană incontestabil definitorii pentru creaţia eminesciană, pe care indianistul Sergiu Al-George le pune în valoare prin raportarea la operele unor mari figuri culturale – Brâncuşi, Eliade, Blaga. „*Patosul cosmogonic eminescian capătă noi adâncimi prin referirea la Brâncuşi, cu atât mai mult cu cât lui Eminescu i s-au impus aceleaşi reprezentări vedice pe care le-am găsit atât de consonante şi cu lumea formelor brâncuşiene. Proza fantastică pe care unii critici au considerat-o, în deplină justificare, drept cheia liricii sale (Pompiliu Constantinescu) îşi găseşte o replică foarte strânsă în proza fantastică a lui Mircea Eliade. Nu este vorba numai de înscrierea într-o tipologie comună a fantasticului, cum s-a semnalat în repetate rânduri (Octav Şuluţiu, Ion Negoiţescu, Eugen Simion), ci şi de corelaţia dintre fantastic şi simbolic*”[1].

Până la Sergiu Al-George, „dosarul indian” al lui Eminescu (după expresia lui A. Roşu) a avut un caracter istoriografic, întrucât trebuia să decidă judecarea volumului de cunoştinţe ale poetului în domeniul indian, implicând şi problema însuşirii limbii sanscrite.

„Faptul că India a fost pentru Eminescu un spaţiu cultural obsesiv, la care se referea frecvent şi în termeni exaltanţi încă din adolescenţă, că în perioada sa universitară a audiat cursuri pe această temă, asistând chiar la prelegerile faimosului sanscritist Albrecht Weber, că a lăsat în manuscris, deşi într-o formă neterminată, traducerea gramaticii sanskrite a lui Fr. Bopp, dar mai ales că în

[1] Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal. India în conştiinţa culturală românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1981, p. 270.

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 275–281, Bucureşti, 2000

poeziile sale se regăsesc în mod indubitabil, anumite motive indiene, toate acestea au pus problema culturii indiene ca izvor de inspirație tematică"[2].

În realitate, legăturile lui Eminescu cu India ies din sfera istoriografiei. În *Sărmanul Dionis*, când eroul îşi manifesta dorința de a vedea chipul divinității supreme, un înger îi răspunde: „Dacă nu-l ai în tine, nu există pentru tine, şi în zadar îl cauți"[3].

Pentru Sergiu Al-George, acest dialog poate constitui punctul de plecare în înțelegerea relațiilor dintre izvorul intern al operei eminesciene şi izvoarele sale externe, ceea ce istoriografia eminesciană numeşte „cultura poetului". Se pune aici problema recunoaşterii şi a raportării izvoarelor externe la aceasta, rolul acestor izvoare fiind acela de a trezi, printr-o vibrație armonică, marile rezonanțe interioare ale poetului. Demonstrarea efectului produs de impactul cu orizontul cultural indian se face prin ilustrarea imensei diferențe dintre creația eminesciană şi cea coşbuciană. În timp ce poetul năsăudean nu are acces decât la filonul literar de suprafață, cu minore ecouri lirice sau sapiențiale, Eminescu a coborât la cele mai grave intonații ale patosului indian, prin care a marcat însuşi momentul genezei literaturii noastre culte.

Ca atare, Sergiu Al-George conchide că prezența Indiei în conştiința lui Eminescu nu trebuie căutată la suprafața temelor, ci în drama intimă a viziunii sale poetice către care se îndreaptă exegeza eminesciană.

Ca o consecință a faptului că există o varietate de abordări ale incidenței dintre viziunea indiană a lumii şi opera eminesciană, autorul cărții *Arhaic şi universal* îşi propune o abordare a creației eminesciene în limita aceloraşi elemente de consonanță prin care se face marcată prezența Indiei şi în gândirea lui Brâncuşi, Blaga şi Eliade. Pornind de la acestea, încearcă o înțelegere a două aspecte ce aparent pot fi considerate contradictorii în opera lui Eminescu: melancolia şi patosul cosmogonic şi cosmic, căutând unitatea acestora în profunzimea eului său poetic.

Raportarea la izvoarele externe şi mai ales înrâurirea filosofiei se consideră a fi cauze pentru care conştiința artistică a lui Eminescu poate apărea ca disociată, lipsită de unitate. De fapt, toate marile filosofii elaborate de *„Platon, Kant, Hegel, Schopenhauer – o dată intrate în retorta propriului său geniu filosofic, nu mai pot fi regăsite în autonomia lor, fiind încorporate în perenitatea propriei sale filosofii, la fel şi gândirea indiană, nu se va regăsi în formele ei discursive, ci în chintesența sa încifrată în mituri şi simboluri"*[4].

Melancolia, pesimismul şi întristarea sunt termeni ce i se par analistului insuficient discriminați în critica eminesciană. Pornind de la definirea conceptului de înstrăinare[5], ca reacție de apărare față de perceperea lumii ca absurd, Sergiu Al-George argumentează ideea că melancolia eminesciană este raportabilă la India

[2] *Ibidem*, p. 271.

[3] Mihai Eminescu, *Sărmanul Dionis*, în: Mihai Eminescu, *Proză literară*, Bucureşti, Editura pentru literatură şi artă, 1964, p. 167.

[4] Sergiu Al-George, *op. cit*, p. 276-277.

[5] Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 82-83.

şi anume: melancolia eminesciană, ca şi ecourile negative ale experienţelor sale erotice, accentele negative în considerarea ordinii lumii, a mobilurilor umane şi chiar divine au fost considerate de către majoritatea criticilor operei sale, în mod nediferenţiat, drept pesimism şi alienare. Prezenţa pesimismului schopenhauerian – element de filosofie indiană, în epoca de formare a lui Eminescu – a contribuit la acreditarea ideii că melancolia eminesciană este consubstanţială pesimismului schopenhauerian şi prin urmare, având legătură cu India. Sergiu Al-George consideră că sentimentul de înstrăinare camusian, ca sentiment major filosofico-literar ar putea fi raportabil la Jean Grenier – mentorul filosofic al lui Camus, cel care a afirmat că sentimentul filosofic este unul de îndepărtare şi de înstrăinare de lume, opus celui al comuniunii juvenile şi inocente, sentiment de alienare pe care îl conturează prin ample referiri la gândirea indiană, ca fiind generat de ideea de absolut – deducând de aici două puternice filoane pesimiste ce străbat gândirea europeană, cu rădăcini în creaţia indiană.

„Sentimentul absolutului, cel care domină gândirea indiană, atunci când este considerat din perspectiva filosofică europeană, este firesc să pară a instaura printr-o implicaţie logică, un sentiment de evanescenţă şi inconsistenţă ontologică a lumii empirice, considerată totodată ca un plan al suferinţei şi al absurdului”[6]. Autorul constată că în perspectiva europeană de înţelegere a ideii de absolut se face prea puţin loc simbolului şi de aceea i se pare deosebit de profundă remarca lui Blaga – plecată tot de la considerarea faptelor indiene – că ideea de absolut este structural solidară cu cea de simbol.

Alteritatea în gândirea indiană, o vede ca secundară şi compensată de sentimentul opus al nonalterităţii, iar coexistenţa lor paradoxală o socoteşte ca punând în relief esenţa simbolică a trăirii metafizice. Graţie dialecticii simbolice, sentimentul tragic al lumii este profund atenuat, trecând în domeniul aparenţelor. Tragicul este considerat ca nedesfăşurându-se în toată amploarea sa decât atunci când s-a pierdut dimensiunea simbolică a actelor şi a existenţei.

Cele două curente ale gândirii indiene – filosofia buddhistă şi Vedanta – sunt cele despre care se vorbeşte din punct de vedere european ca despre o criză de alienare şi de pesimism în gândirea indiană, prin contrast cu ritualul vedic sau curentele spirituale populare postvedice, în primul rând tantrismul, ce pun sub semnul sacrului şi al absolutului, întreaga experienţă umană. Pesimismul indian îl abordează în contextul unitar al gândirii indiene negăsindu-i echivalent în pesimismul filosofic european.

Sergiu Al-George crede că circumstanţele istorice au făcut ca Schopenhauer să-şi fixeze interesul său filosofic tocmai asupra acestor două curente, greu de înţeles în raport cu restul gândirii indiene, nemergând până la semnificaţia adâncă a acestor forme de gândire, ba chiar comiţând o gravă distorsionare a conceptelor filosofice indiene prin faptul de a le fi integrat în propriul sistem filosofic, alături

[6] Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 274.

de cele ale idealismului german. *„El a luat act de ideea suferinței ce apărea pentru prima dată în gândirea upanişadică (sistematizată ulterior în sistemul Vedanta), şi mai ales în cea buddhistă. În ambele cazuri însă, suferinței îi era opusă o transcendență, cea a absolutului, care apărea în Upanişade şi în Vedanta ca Brahmanatman, iar în buddhism ca Nirvana. Buddhismul, situat de la început pe poziții agnostice şi considerând Nirvana de domeniul celui mai strict inefabil nu a insistat asupra esenței absolutului, cum s-a întâmplat în Upanişade şi Vedanta; în schimb, s-a aprofundat lumea relativului şi mecanismele suferinței. Din primele formulări teoretice buddhiste, atribuite chiar întemeietorului acestui curent spiritual, din primele meditații ale iluminatului, se stabileşte că la originea suferințelor din Samsara, ce se perpetuează în cicluri infinite, se află şi trasnă (lit. „setea"), „dorința de a trăi"*[7].

Schopenhauer a făcut, din acest element ce participă la geneza suferinței în concepția budistă, însuşi principiul ontologic suprem: „voința". Acesta este, în sistemul său, iraționalul, unitatea de dincolo de pluralitate, lipsită de cauză, principiu absolut ce se manifestă ca spațiu, timp, cauzalitate şi individuație. Este clar că voința, ca ipostaziere a ceea ce era doar un factor ce întreținea suferința în Samsara, lua locul ideii de absolut, înlocuind ca atare, atât pe Brahman-Atman din gândirea indiană, cât şi lucrul în sine al filosofiei kantiene. Evident, este vorba de un pseudoabsolut, întrucât prin caracterul său negativ închide calea spre transcendență: la rândul său, Nirvana, nu era pentru Schopenhauer absolutul, ci neantul. Accentul se pune pe existența suferinței şi pe alienarea conştiinței de lume, o lume lipsită de orice urmă de imanență.

Upanişadele realizau dialectica paradoxală a conştiinței prin două formule: prima a alterității (cea care urma să devină în Vedanta, anyatva) neti, neti, „nu aşa, nu aşa", formulă prin care Sinele absolut nu se regăsea în nimic; şi cea de-a doua a nonalterității (corespunzând în Vedanta cu ananyatva), tat twam asi, „tu eşti aceasta", formulă prin care Sinele absolut se regăsea în identitate cu întregul cosmos, cu Totul (sarvam), Schopenhauer, scoțând-o pe aceasta din urmă din contextul ei dialectic, o valoriza ca mijloc de anulare a „voinței" şi pârghie de acces în Nirvana-neant: „…Fiică gingaşă de rege, când în haina ta bogată, / Treci în faeton de gală şi te mlădii zâmbitoare, / Cum din frunzele-nfoiate râde proaspătă o floare, / Toată lumea ce te vede e de tine-nseninată. / Zbori cu şase cai ca vântul şi răsai ca Aurora ..."[8]

Era deci firesc, apreciază Sergiu Al-George, ca Eminescu să se fi simțit atras de această filosofie, ca operele lui Schopenhauer să ocupe o poziție importantă, dar devine limpede pentru autor că Schopenhauer nu putea fi o cale de receptare corectă a gândirii indiene pentru Eminescu. El socoteşte că fără ideea de absolut nu poate fi vorba nici de gândire indiană, oricât ar fi fost de preamărite de către

[7] *Ibidem*, p. 276-277.

[8] Mihai Eminescu, *Tat Twam Asi*, apud Tudor Neculcea, *Eminescu şi cugetarea sacră*, Craiova, Editura Aius, 1994, p. 49.

Schopenhauer *Upanişadele*, Buddha şi Nirvana, nici de esența lirismului eminescian în care respectiva idee polarizează erosul şi patosul cosmic, absente şi ele în viziunea schopenhaueriană.

Gândirea indiană preluată de Schopenhauer este văzută de marele poet român ca ținând de domeniul discursivității metafizice. Eminescu, însă, deşi consideră că a receptat acest aspect discursiv al gândirii indiene, prin structura sa lirică îl identifică mai degrabă cu gândirea prediscursivă, cea a reprezentărilor simbolice, din care s-a născut, de fapt, discursul filosofic indian. Sentimentul că experiența lumii este una simbolică se exprimă atât direct, prin considerarea lumii sensibile ca metaforă, cât şi indirect, imagistic: *„Maya prin «iluzie», am văzut că implica etimologic, sensul de «joc» de la latinul* **ludeo***, «a juca». De altfel lila, de la verbul L) –, cu multiple sensuri, printre care şi «faptul de a ascunde», se află şi în concordanță semantică cu Maya. În afară însă de această concordanță, «jocul», în sanskrită ca şi în multe alte limbi (chiar românescul «joc») are conotații care trimit, cu toate, la activitatea ritmică a muncii şi a dansului. De aceea în India, lumea este considerată şi ca un dans al divinității – Şiva este eminamente regele dansului (Natarajan) – ca o manifestare ritmică a ființei şi energiei supreme. Şivaismul kaşmirian, mai mult decât oricare alt curent spiritual, a valorizat ideea de ritm, vibrație (spanda), ca expresie a realității supreme şi a tot ce este devenire”*[9].

Cercetătorul găseşte că la Eminescu a existat sentimentul sacralității lumii, perceput printr-o dialectică simbolică, însă procesul simbolizării lumii îl consideră ca fiind mai obscur, mai difuz, ținând de o ambiguitate mai profundă, deoarece transcenderea simbolică se realiza într-o conştiință mai încărcată de suferința lumii, Eminescu având, spune Sergiu Al-George, vocația absolutului, însoțită de acelaşi sentiment al imanenței, de conştiința că lumea este o cale simbolică de dobândire a absolutului. El nu a valorizat simbolismul lumii prin ideea de văl şi prin dialectica paradoxală a lui Blaga, deşi această formulare romantică nu îi era necunoscută: „…Ce e cugetarea sacră / Combinare măiestrită / Unor lucruri n-existente; carte tristă şi-ncâlcită / Ce mai mult o încifrează, cel ce vrea a descifra …”[10].

Eminescu a simțit Maya ca ritm; în ambiguitatea simbolică a acestuia în carențele lumii, el simțea atât devenirea evanescentă, cât şi muzica prin care se exprimau ființa şi absolutul. Ambiguitatea ritmurilor lumii – sesizează Sergiu Al-George – declanşează în conştiința poetului o reacție tot atât de ambiguă, cea a melancoliei. Melancolia lui Eminescu este expresia modului în care, transgresând viziunea schopenhaueriană, aspectul negativ se conjugă cu altul pozitiv, ca în dialectica paradoxală a simbolului din ontologia indiană.

Eminescu este îndepărtat de sentimentul abstract al ritmurilor, de la o simplă lirică a elementelor naturii (Maya) sau a cosmosului ca peisaj, dându-i conținut simbolic mai vast. Poetul participă la o „estetică a melancoliei”, estetică la

[9] Sergiu Al-George, *op. cit*, p. 278-279.

[10] Mihai Eminescu, *Epigonii*, în: Mihai Eminescu, *Luceafărul (Poezii alese)*, Bucureşti, Editura Ion Creangă, 1980, p. 35.

înțelegerea căreia îşi aduce o contribuție substanțială Andrei Pleşu în cartea *Pitoresc şi melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană.* Elementul de noutate este acela de a fi scos în relief natura paradoxală a acestui sentiment şi afinitățile sale cu experiența sacrului: *„Structura ambiguă a melancoliei devine evidentă în contextul epocii romantice când se face edificatoarea corelare între identitatea «angoasă» = «melancolie sacră», aşa cum există la Hamann, şi redefinirea dată de Kierkegaard angoasei – şi deci melancoliei – ca o «anticipație simpatizantă» şi o simpatie antipatizantă"*[11]. De aici, melancolia ca sentiment rezultat dintr-o percepere în aceeaşi măsură apropiată şi depărtată a naturii.

Melancolia e înțeleasă ca o tensiune a contrariilor suprapusă perfect celei din Vedanta unde conştiința şi lumea se aflau în raport cu absolutul în aceeaşi „ambiguitate a alterității (anya)" şi a „nonalterității (ananya)". Ambiguitatea este deci de esență simbolică.

Melancolia este apreciată ca un element constitutiv al operei eminesciene, atât de ordin tematic, cât şi de ordin structural. În ordine tematică binecunoscuta *Melancolie* este dovada evidentă. *„...Geniul nu cunoaşte nici moarte, şi numele său scapă de simpla uitare... însă ... nu e capabil a ferici pe cineva, nici capabil de a fi fericit"*[12] – scrie Eminescu în nota care interpretează *Luceafărul. „Geniul? O nefericire!"*[13] se întreabă şi exclamă Eminescu în *Scrisoarea III.* Melancolia îl însoțeşte veşnic, şi ea este izvorul din care apare creația. Schopenhauer, care, ca în atâtea alte împrejurări, trebuie să fi înrâurit şi concepția lui Eminescu asupra personalității geniale, scrie în această privință: *„... melancolia care însoțeşte pe omul de geniu rezultă din împrejurarea că, cu cât este mai limpede inteligența care îi răspândeşte lumina asupra voinței de a trăi, cu atât această voință înțelege mai bine mizeria condiției sale"*[14].

Melancolia nu părăseşte pe poet niciodată. De aceea înalță Lenau imnul său către Melancolie: *„Mă călăuzeşti prin viață, melancolie meditativă! Şi dacă steaua mea se înalță radioasă sau dacă ea coboară, tu nu te abați niciodată"*[15].

În acelaşi fel, sentimentul de viață al Poetului, plămădit din substanța melancoliei, este resimțit în acelaşi timp ca un motiv al creației. Astfel doineşte el în *Singurătate:* „...Ah! De câte ori voit-am / Ca să spânzur lira-n cui / Şi un capăt poeziei / Şi pustiului să pui; / Dar atuncea greieri, şoareci, / Cu uşor-măruntul mers, / Readuc melancolia-mi, / Iară ea se face vers ..."[16].

[11] Andrei Pleşu, *Pitoresc şi melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1980, p. 70.

[12] Mihai Eminescu, *Note,* apud. Tudor Neculcea, *Eminescu şi cugetarea sacră,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1980, p. 12.

[13] Mihai Eminescu, *Scrisoarea III,* în: Mihai Eminescu, *Luceafărul (Poezii alese),* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1980, p. 84.

[14] Arthur Schopenhauer, *Despre geniu,* în: *Studii de estetică,* trad. de G. Tănăsescu, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1974, p. 98.

[15] Nikolaus Lenau, *Melancolie în glasul vinului. Antologie,* Iaşi, Editura Facla, 1975, p. 68.

[16] Mihai Eminescu, *Singurătate,* în: Mihai Eminescu, *Poezii,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1981, p. 123.

Tudor Vianu subliniază că ambiguitatea melancoliei este întreținută la Eminescu de ambivalența ritmurilor: orice ritm poate provoca reacții afective contrare („amărăciune" şi „dulceață"); *„Melancolia nu este durerea radicală. Natura ei se asociază uşor cu seninătatea. Melancolia aici, fiind o stare de fascinație căreia poetul nu i se poate sustrage, ea nu poate fi considerată ca o stare exclusiv negativă a spiritului. Ea are o etiologie precisă: perceperea unor cadențe ale lumii din jur, imensa ritmicitate a cosmosului"*[17].

Autorul lucrării apreciază că la Eminescu, ritmurile unifică lumea prin corespondențe analogice, de cele mai multe ori sugerate prin simpla lor coprezență, ritmurile acvatice, cu cele vegetale şi cu cele ale păsărilor sau ale greierilor, contribuie la realizarea unui microcosmos magic. Alteori observă criticul, poetul, prin corespondențe analogice, recurge la ritmurile sensibile pentru a le face perceptibile prin solidaritatea magică a tuturor ritmurilor, pe cele invizibile, tainice.

Totuşi, se constată că *La mijloc de codru* rămâne poezia unde ritmurile realizează ampla integrare a cosmosului în care e implicat însuşi erosul; şi că Eminescu este conştient că peisajele integrate ritmic participă la simbolismul cosmic. Preluând ideea lui Pompiliu Constantinescu – că erotismul eminescian este şi o experiență subparasenzuală, ce se înscrie într-o experiență a transcendentului, prin titanism şi demonism ca în *Luceafărul* – nu se trece peste prezența androginiei relevată de Nichifor Crainic[18] pentru a ajunge la teoria formulată de Mircea Eliade conform căreia prezența acestei teme este *„mai mult decât un amănunt de istorie literară. El capătă dimensiunea unui fenomen care interesează în primul rând, filosofia culturii"*[19].

Melancolia eminesciană trimite la un anumit tip de desăvârşire spirituală din lumea budistă, la idealul de bodhisattva, conform căruia, insul, deşi stăpân prin lungi strădanii pe toate desăvârşirile care să-i dea acces la planul absolutului (Nirvana) nu săvârşeşte acest ultim pas ci, din compasiune pentru restul firii rămâne suspendat întru devenire şi absolut până la ceasul când va face pasul suprem împreună cu toți cei pe care i-a făcut el însuşi demni de acest pas. Analizând portretul unei bodhisattva din arta indiană, se constată, ca un fenomen de coincidență a contrariilor, caracterul sexual indecis al personajelor: *„Blândețea melancoliei eminesciene evocă melancolia indiană aşa cum o putem surprinde în unele texte, dar mai ales în arta indiană – în frescele de la Ajanta bunăoară – unde senzualitatea personajelor coincide cu o anumită melancolie a privirii şi a gesturilor, născută din continua pendulare a conştiinței între efemer şi infinit"*[20].

[17] Tudor Vianu, *Alecsandri. Eminescu. Macedonski*, Bucureşti, Editura Minerva, 1974, p. 113.

[18] Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Bucureşti, Cugetarea – Georgescu Delafras, 1940, p. 380.

[19] Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Bucureşti, Editura Univers, 1991, p. 369.

[20] Sergiu Al-George, *op. cit.*, p. 289.

DIVINIZAREA LUI EMINESCU DE CĂTRE GENERAȚIA LUI BRÂNCUȘI

LUCIAN RADU STANCIU

Poetul care a întrupat desăvârşit simțirea, gândul, tradițiile şi conştiința istorică a generației care deschidea zările secolului al XX-lea a fost Eminescu. Generația anilor 1870 s-a regăsit deplin şi a aflat crezul său cultural în Eminescu pe care îl considera «expresia integrală a sufletului românesc» (N. Iorga). Eminescu era, asemenea lui Brâncuşi, „un sfânt păstor român care nu mână oi, ci stele" (Elena Văcărescu). El era pentru această generație Luceafărul, steaua care îi călăuzea, a cărei lumină le pătrundea sufletele atât de tainic şi copleşitor, până ce acestea începeau să capete strălucirea proprie. Contemporanii poetului descoperă în Eminescu „o lumină de lumini" (Al. Hodoş) şi pe cel care „a revărsat valuri de lumină în cugetarea românească" (A.T. Laurian). Pentru Haşdeu, Poetul era un trimis al lui Dumenzeu, un mântuitor, un *alter-ego* al lui Iisus. Era considerat „Zeul tânăr" (Al. Vlahuță; N. Iorga), ideal şi pildă de trăire lirică şi metafizică, de universalizare a sufletului popular, a tradițiilor mitologice şi folclorice româneşti, a dorului şi dăinuirii. „Eminescu este poetul Românismului. Nu este simțire la care el să nu-i găsească ecou în sufletul românesc"[1].

Poetul era un ideal de frumusețe fizică, de desăvârşire interioară prin iubire, de dăruire şi sacrificiu suprem pentru binele națiunii[2].

Cultul integral al omului şi poetului Eminescu se răspândea încă de la finele secolului al XIX-lea în fiecare casă de român şi devenea iconic. Iată ce sfătuia pe români ziariastul Ioan Russu-Şirianu, nepotul lui Ion Slavici şi unul din cunoscuții lui Eminescu, acest sfat fiind, de fapt, exprimarea unei realități cultice care devenise o cutumă pentru fiecare familie de români: „În fiecare casă de rumâni, chipul lui Eminescu se cuvine să steie între două candele ca o icoană sfântă, spunea tata. Stând la «cuvânt» cu alți intelectuali, pe la noi, la Arad, Octavian Goga zicea, cu ochii în părete şi anume vibranță în glas, *«de-ar fi trăit în zbuciumatele veacuri vechi de paroxism religios, Eminescu ar fi fost beatificat»*. Punându-şi calda lui privire albastră pe fruntea naltă a părintelui Agârbicianu,

[1] C. Rădulescu-Motru, *Ce ne învață Eminescu*, în „Convorbiri literare", anul LXXII, nr. 6-7-8-9, iunie-septembrie, 1939, p. 742.

[2] Petru Vintilă, *Eminescu*, Bucureşti, Cartea Românească, 1974, p. 689.

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 283–304, Bucureşti, 2000

Zaharia Bârsan făcea o poftire astfel: *«hai să citim din evanghelia lui Eminescu»*. Iară înțeleptul prozator, cu ochiul lucind în dosul ochelarilor lucinzi, răspundea trecându-şi mâna prin barba culoare de corb: *«eu zic, mai bine din hrisoavele lui, căci este neajuns de nimeni, împărat al poeților»"* [3].

În toate sensurile şi sub toate aspectele, Eminescu era însăşi condiția umană a tinerei generații care înțelegea prin suferința (care era inerentă condițiilor sociale şi istorice pe care le trăiau într-o Românie împărțită şi strivită de marile imperii) şi prin distilarea spirituală a suferinței, să ajungă la ştiință, maturitate şi rodire creatoare, schimbând însuşi destinul României. După secole de presimțire, zeul venise şi trecuse meteoric, dar tăind brazde pentru veşnicie pe cerul națiunii, iar orice pas de nouă rânduire culturală, propriu generației acesteia de sfârşit de secol, era făcut din trei momente: *întoarcere la Eminescu, trăire întru Eminescu, croire a unui drum propriu pornind de la Eminescu*.

Natura sa divină se dezvăluise încă din timpul vieții prin faptul că îşi asumase toate tensiunile tragice ale existenței sociale şi întreaga pătimire a neamului românesc, iar majoritatea contemporanilor săi realizaseră că poetul duce o existență eroică. Într-adevăr, iată cum îl receptează pe Poet, încă din 1887, mişcarea socialistă prin condeiul lui C. Mille: „citind pe Eminescu vezi pe Prometeul modern, zbuciumându-se legat de muntele de granit al organizației sociale, schiloade şi nedrepte, ars până la ficați de toate contradicțiile, de toate patimile şi sentimentele care agită lumea noastră modernă"[4].

Cei mai prestigioşi cărturari români de la finele secolului al XIX-lea văd în Eminescu pe adevăratul Mesia al neamului românesc care, prin opera sa a deschis calea autoeliberării şi înălțării ființei naționale. Exprimând crezul acestora, Simion Mehedinți scrie despre Mântuitorul neamului: „cum a purtat Eminescu în sufletul său durerea românilor din toate timpurile şi din toate zările, n-a mai purtat-o nimeni. Numai urmând învățăturile lui, mai pot afla urmaşii calea mântuirii din prăpastia în care am căzut. Cine va călca alături, va rătăci …"[5].

EMINESCU – CREATOR DE GENERAȚII

Eminescu devenise întemeietorul, creatorul generațiilor ce duc România mai departe. Nicolae Iorga intitulează o comunicare a sa la Academia Română în 1939, la 50 de ani de la dispariția Poetului, *Eminescu, creator de generații*.

Eminescu a fost identificat, pe drept, de cărturarii epocii cu chintesența sufletului românesc. Deja pentru Caragiale moartea lui Eminescu însemna apoteoza „sfântului tânăr".

Divinizarea lui Eminescu nu a fost un cult fals şi superficial dictat de undeva. Se ştie că Academia Română, în acea perioadă, nu a manifestat vreun

[3] *Apud*, Aureliu Goci, *Eminescu la infinit...*, Bucureşti, Editura Viitorul Românesc, 1997, p. 9.
[4] *Ibidem.*
[5] Cf. Theodor Codreanu, *Dubla sacrificare a lui Eminescu*, ediția a doua revăzută şi adăugită, Braşov, Editura Serafimus, 1999, p. 17-18.

interes real față de opera sa şi nu i-a acordat nici un titlu onorific autorului *Luceafărului*, deşi făceau parte din ea inclusiv gânditori şi scriitori care l-au cunoscut îndeaproape: B. P. Haşdeu, T. Maiorescu, A. D. Xenopol, N. Gane şi, mai mult decât atât, care scriseseră analize şi evocări esențiale pentru cunoaşterea operei şi vieții acestuia. Penibilă şi paradoxală această atitudine a Academiei Române, inexplicabilă, dacă nu luăm în considerare ipoteza persecutării poetului de către puterea politică până la nimicirea sa fizică. Neimplicarea Academiei în recunoaşterea meritelor şi în sprijinirea celui mai remarcabil scriitor român îi surprinde pe contemporanii săi, iar revista „Familia" ia atitudine încă din timpul vieții Poetului, 1987, dar fără nici un ecou înaintea înaltului for ştiințific, care îl va ignora pe *Luceafăr* încă multe decenii după trecerea lui în eternitate. Iată cât de incisiv scrie „Familia" exprimând revolta tinerei generații: „Dar Academia Română? De ce nu i-a acordat nici un premiu? Pentru că Eminescu nu şi-a prezentat la concurs colecția de poesii? Dar conform *Statutelor*, fiecare membru al Academiei are dreptul d-a recomanda orice carte ce-i pare meritorie în limba română. Însă nici unul nu şi-a adus aminte de Eminescu!"[6].

Divinizarea lui Eminescu a fost vie, spontană, a corespuns unei necesități adânci a culturii române de a-şi defini un centru de greutate şi o stea polară către care să tindă. În acelaşi timp, sufletul românesc, trecut prin avatarurile europenizării pe lungimea de undă dată de Eminescu, se ridică spre modernitate, se înscrie treptat în orbita valorilor artistice şi normelor sociale ale Occidentului, fără însă să rupă cu filonul folcloric românesc, cu tradițiile etnice ci, distilând din ele esențe de parfumuri rare, venite din negura timpurilor, au conservat o matrice străveche de valori universale la a căror redescoperire Europa aspira pentru a-şi regăsi originile. În acel moment „1900", nostalgia europeană a originilor, a rădăcinilor a coincis cu puterea creatoare a geniilor româneşti care au arătat cât de vie e conştiința originilor în răsăritul Europei, oferind aspirației occidentale spre universalitate adevărurile primordiale ale spațiului sacral, exemplar al răsăritului. Numai un paradox poate surprinde această contradicție fecundă şi creatoare, proprie culturii române. Acest paradox ar fi: prin Eminescu ne-am europenizat şi ne-am descoperit identitatea ca europeni, ca parte a culturii universale; simultan, prin poetul şi gânditorul Eminescu ne-am redescoperit rădăcinile şi am căpătat o deplină conştiință națională. Sufletul românesc a căpătat o nouă vibrație şi o nouă mişcare, înscriindu-se pe o orbită eliptică, în care unul din focare rămânea cel vechi – vatra românească, iar al doilea era cel nou – modernitatea europeană. Această formă de mişcare, de sintetizare a vechiului şi modernului, a românismului şi universalismului în conştiința şi simțirea românească s-a datorat în primul rând lui Eminescu care a construit noua formă de comunicare poetică şi, simultan, a recristalizat şi propulsat idealul național.

După cum constată Aureliu Goci: „marea adorație a înaintaşilor pentru Eminescu, s-a transformat într-o mare povară pentru urmaşi care, totuşi, nu mai par

[6] Petru Vintilă, *op. cit.*, p. 709.

dispuşi să perceapă opera deopotrivă cu judecăţile de valoare apodictice ale trecutului. *Fiecare generaţie descoperă un Eminescu nou*, sau măcar elemente necunoscute din structura de adâncime a operei, prin propriul sistem de percepţie, dar, consecutiv, mai şi uită câte ceva din vastul sistem cultural eminescian. În acelaşi timp, anumite secvenţe-cheie şi structuri dominante ale operei nu numai că nu se perimează, dar îşi dovedesc actualitatea transformându-se în contrariul lor (abulia devine angajare, iar obsesia trecutului devine motivaţie pentru profesionalism)”[7].

NOUA EVANGHELIE: EMINESCU

Şcolar pe vremea când Eminescu publică *Luceafărul*, Nicolae Iorga ne zugrăveşte cum nectarul din versurile lui Eminescu a infuzat treptat generaţia sa: „Era prin 1886. Între noi şcolarii de curs superior de la liceul din Botoşani, Neagu aduse cel dintâi vestea unei nouă Evanghelii pentru tineret (...) Era de fapt, nu o cetire, întovărăşită de simpatie, de entuziasm chiar, a unui poet, ci o iniţiere, aproape religioasă, o prefacere sufletească a unor tineri (...) Această poezie minunată, din cele o sută de pagini ale cărticelei albe, ne ridica spre ideal, – în iubire, care mijea nelămurită în sufletele noastre, în cugetare, spre care se încercau întâi aripile noastre slabe, în taina tuturor depărtărilor şi înălţimilor. Dacă e puţină bunătate astăzi în noi, dacă, prin valurile tulburi ale unor timpuri în prefacere, ne-am păstrat cei mai mulţi curaţi şi nobili în viaţa noastră de simţire, aceasta lui o datoram”[8].

Interesul pentru Eminescu şi începutul cultului său de masă sunt anterioare tendinţelor de divinizare, atât de puternice la Iorga şi la ceilalţi din generaţia sa eminesciană.

Admiraţia spontană şi interesul pentru omul şi poetul Eminescu au devenit un cult spontan şi sincer şi chiar o modă, după publicarea primei ediţii a versurilor sale în decembrie 1883. Evenimentul a produs o puternică rezonanţă romantică şi estetică datorită frumuseţii şi ritmului melodios al versurilor, dar şi o puternică emoţie tragică date fiind veştile despre autorul aflat în străinătate, cu minţile tulburate, într-un sanatoriu din Viena. Iată cum fixează Iorga efectele, în societatea românească, a momentului crucial al apariţiei poeziilor: „Dl Maiorescu făcea atunci să apară un volum de poezii alese ale lui Mihail Eminescu. În toată ţara spiritele romantice ale tinerilor de amândouă sexele se entuziasmară pentru poetul nebun: băetanii şi băieţoii îşi lăsară plete, vorbiră gros, se uitară crunt, împărtăşiseră cu scumpătate gândurile tenebroase, sentimente oculte, se prefăcură că au halucinaţii şi porniri bolnăvicioase; dar, pe de altă parte, ei strânseră ceva bani pentru a avea dreptul să se numere printre binefecătorii poetului ale cărui versuri le declamau cu atâta admiraţie... pentru sine însuşi”[9].

[7] Aureliu Goci, *op. cit.*, p. 18.
[8] N. Iorga, *Eminescu*, Iaşi, 1981, p. 30.
[9] O. Minar, *op. cit.*, f.p.

EMINESCU VĂZUT DE CONTEMPORANI

Admirația pentru Eminescu ajunge, peste un an, la forme de aclamare publică; colegii de generație doreau să-i aibă portretul, cel puțin pe cel fotografic, ceea ce i-a făcut să recurgă chiar la o stratagemă, după cum rememorează A.C. Cuza: „Tot în acest timp ne-am pus să-l hotărâm a se fotografia, neexistând pe atunci decât două portrete ale lui, acel din Praga, la vârsta de douăzeci de ani, şi acel făcut pentru tabloul societății «Junimea», din Iaşi. Insistențele noastre au fost multă vreme zadarnice. În sfârşit, într-o zi, profitând de a lui dispoziții, l-am luat de pe terasa Otelului Traian, împreună cu Wilhelm Humpel şi cu Petru V. Grigoriu, şi aşa, îmbrăcat în costumul său alb, de vară, cum era, ne-am dus cu toții la atelierul de fotografie Nestor Heck, unde a consimțit a se fotografia, însă numai în grup, alături de noi. Ne-am şi aşezat împreună, după indicațiile noastre însă, fotograful l-a scos numai pe dânsul, ceia ce nu puțin l-a supărat mai apoi, văzându-se amăgit ca un copil. Tot pe la 1884, am luat parte, împreună cu dânsul, cu Creangă, cu Pompiliu şi cu alții, la banchetul de la Otelul Traian, pentru serbătorirea amintirii lui Horia. Aici, în mijlocul zgomotului dela sfârşit, s-a ridicat Eminescu, închinând paharul său pentru țărănimea românească. Impresia a fost covârşitoare şi banchetul s-a terminat cu o impunătoare manifestație pentru poet”[10].

Afectarea sănătății poetului şi a situației sale existențiale, simultan cu popularitatea cărții sale de versuri, cu pătrunderea poeziilor „cantabile” în cercurile cele mai largi, atrag tot mai insistent atenția opiniei publice asupra chipului poetului, care se fixează în inconştientul colectiv printr-o ultimă imagine a „Luceafărului”, fizică şi caracteriologică, intuindu-i-se valoarea de excepție. Această imagine-simbol care marchează paşii săi spre eternitate a interesat, ulterior, din ce în ce mai mult şi pe artiştii plastici preocupați să-i facă un portret cât mai autentic.

Portretul fizic al lui Eminescu capătă în această perioadă „un farmec trist”; dar păstrează până şi în perioada bolii, multe din trăsăturile sale nobile, după cum reiese din diverse mărturii, ca de pildă: dr. Maria Gavrilescu (1884) – „Dacă nu ştiai că acesta este Eminescu, ai fi crezut de bună seamă că e un simplu om modest, atât era de cumpătat şi de puțin pretențios la toate. Vorba lui era lată, dulceagă, de multe ori însoțită de un zâmbet cu o nuanță de ironie. Deşi melancolic şi deprimat moralicește, era totuşi totdeauna atât de dulce la cuvânt, atâta blândețe era în figura lui, că parcă ți-ai fi dat bucuros din sănătate şi viața ta pentru a-i îndulci suferințele”[11]; A. C. Cuza (1884) – „Eminescu era, după întâiul acces de boală, restabilit pe deplin, cu înfățişarea senină, cu fruntea înaltă şi minunat arcuită, cu privirea blândă, din ochii săi prea mici, visători, cu zâmbetul iertător şi nirvanic (...) De altfel, un suflet de copil, ce nu se cunoaşte, impersonal până la

[10] *Ibidem.* A se vedea şi Petru Vintilă, *Eminescu. Roman cronologic,* Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1974, p. 627.

[11] Petru Vintilă, *op. cit.,* p. 631

desărvâşita uitare de sine şi, cu toate acestea, de o distinsă rezervă, uneori vesel izbucnitor, ca un şcolar zburdalnic, de obicei serios, melancolic şi tăcut. Părea a fi stăpânit de un neastâmpăr lăuntric, de un dor nemărginit de necunoscut. De câte ori nu l-am auzit îmbiindu-mă: să ne ducem, să plecăm departe, într-o pribegie fără ţintă şi fără sfârşit. Dar îţi făcea impresia nu a unui om necăjit de neajunsurile traiului, ci a unui gânditor care plutea mai presus, a unui exilat din lumi ideale ..."; Nicolae Pătraşcu (1888) – „Eminescu se aşeză şi începu să citească piesa cu vocea sa limpede, ridicată cu un ton mai sus, versul şi rima simţite mai întâi. La auzul glasului său melodios, la cadenţarea stihurilor, la atitudinea sa inspirată şi la cuvintele ce soseau în haine de sărbătoare, cei care ne găseam împrejurul său rămăseserăm încântaţi. În ochii d-nei Maiorescu văzui o lacrimă: părea că asistăm la reînvierea unei fiinţe scumpe tuturora şi ne priveam mişcaţi unii pe alţii"[12].

PRIMUL PORTRET PICTAT AL LUI EMINESCU

Atras de gloria lui Eminescu, dar şi de personalitatea sa, unică prin frumuseţea ei fizică şi morală, descoperind în această personalitate, în prestanţa ei, o sursă arhetipală de inspiraţie plastică – tineretul de la Şcolile de Arte Plastice a fost, de la început, deosebit de receptiv faţă de tot ce-l privea pe poet. Pictorii, graficienii şi sculptorii erau captivaţi de bogăţia spirituală pe care o aducea Eminescu şi erau deosebit de sensibili faţă de suferinţele sale. Ei au intuit că încercarea de a-l reprezenta plastic pe poet, de a-i descifra misterul personalităţii, este o temă tulburătoare, de mare viitor, a artelor plastice, după cum operele sale pot fi o sursă rodnică şi inepuizabilă de inspiraţie pentru toţi creatorii de artă: desenatori, pictori şi sculptori. Istoria de mai mult de un veac de valorificare plastică a simbolurilor şi temelor poeziei eminesciene a confirmat viabilitatea acestor surse de inspiraţie[13].

Este semnificativ că la 10 martie 1887, la Şcoala Artelor Frumoase din Iaşi, se constituie un comitet de elevi având scopul de a deschide liste de subscrieri pentru formarea unui capital, care să procure marelui nostru poet mijloacele necesare pentru căutarea sănătăţii sale. Listele de subscripţie sunt însoţite de acest apel: „Subsemnaţii elevi şi eleve ai şcoalei de pictură din Iaşi, voind să venim în ajutorul distinsului poet Mihail Eminescu, îndrăznim a aminti ţarei că este de datoria ei, ca semn de recunoştiinţă pentru preţioasa avere intelectuală ce-i lasă, să formeze un fond pentru a-i înlesni mijloacele de trai. În acest scop, subsemnaţii am împărţit 500 liste pentru subscripţiuni, care aducând câte 20 lei una, în total ar face suma de 10 000 lei. Ca să poată contribui ţara întreagă înseamnă, că fiecare persoană este rugată să binevoiască a nu subscrie mai mult de 10 bani"[14]. Iniţiativa

[12] *Ibidem*, p. 752.

[13] A se vedea cartea lui Petre Popescu–Gogan, *Ecouri eminesciene în arta plastică*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1989.

[14] P. Vintilă, *op. cit.*, p. 684.

venea din partea domnişoarei Cornelia S. Emilian, apropiată a familiei Eminescu, studentă la această Şcoală şi viitoare pictoriță.

Ei îi datorăm şi prima încercare de portret a lui Eminescu cu care se inaugurează seriile infinite ale acestei tematici. Ştirea a fost publicată pe 22 decembrie 1887 de ziarul „Liberalul": „D-ra Cornelia S. Emilian, aflându-se acum la Paris pentru perfecționarea studiului picturii, lucrează în oloi portretul acestui mult distins poet. Pe cât aflăm, portretul va fi în mărime naturală şi e destinat pentru Iaşi"[15]. Publicarea ştirii în ziar despre o pictură în curs de realizare, întreprinsă de o persoană care încă nu era consacrată, arată însă cât de mare era interesul pentru fixarea imaginii publice a lui Eminescu, pentru cunoaşterea misterului personalității sale prin mijloacele artei. Dimensiunile acestui prim portret al lui Eminescu, care, fie n-a fost terminat, fie s-a pierdut, constituie un indiciu semnificativ pentru cât de pregnantă devenea personalitatea lui. Aceeaşi convingere, îngemănată cu adorația, o manifestase poetic Veronica Micle cu doi ani înainte: *„Vârful nalt al piramidei ochiul meu abia atinge.../Lângă-acest colos de piatră, vezi tu cât de mică sunt"*.

TRECEREA ÎN ETERNITATE. ÎNCEPUTUL CULTULUI.

Divinizarea lui Eminescu a început chiar în față mormântului deschis în 17 iunie 1889, premisele cultului său național fiind puse chiar în cuvântările rostite atunci. Astfel, Grigore Ventura, reputat ziarist în epocă, stabileşte rezonanța națională a poetului: „n-a fost al nimănui, ci al tuturor românilor". Tot Ventura anunța condiția divină a Luceafărului: „cununa invizibilă, dumnezeiască care va înconjura în veci amintirea sa". Istoricul şi lingvistul D.A. Laurian, în general reținut în elogii, afirma statura cosmică a acestui om care converteşte totul în valori eterne şi totodată specifice, servind cauza națională: „Eminescu a fost un rod genial al țării, un poet care spinteca norii cu gândul şi găsea, dincolo de stele, forme noi pentru cugetarea românească"(...) „Ideea națională la dânsul era imaginea cea mai sfântă a cugetării"(...) „Tot ce scria dânsul, izvora dintr-o adâncă convicțiune. Nimic nu era formă goală ori ipocrizie la acest uvrier al cugetării. Pentru nimic în lume nu s-a prefăcut Eminescu. Era franc în ură şi în iubire".

Studentul C. Calmuschi („noi, tinerimea universitară"), exponent al primei şi celei mai ferme generații eminesciene, lansează în fața gropii deschise, echivalența dintre poet şi luceafăr, devenită ulterior truism. În vremea aceea însă, considerarea Poetului ca Luceafăr însemna o adevărată profeție privitoare la eternitatea acestuia: „Eminescu a fost un luceafăr care, ca să mă servesc de o idee a lui, s-a suit încet pe cer, exista pentru noi până ce noi nu-l mai zărisem; dar astăzi, deşi apus, îl vedem şi-l vom vedea mereu".

În evocarea lui Caragiale, publicată sub titlul *În Nirvana*, Eminescu este numit „un sfânt tânăr". De aici nu mai este decât un pas până a ajunge la simbolul acelui „zeu tânăr", în viziunea lui Iorga.

[15] *Ibidem*, p. 730.

Statuarul portretelor lui Eminescu a fost inaugurat de un sculptor astăzi uitat, pentru a ajunge la o culminație sublimă prin Brâncuși. Pe 17 iunie 1889, sculptorul Filip Marin realizează un mulaj de pe chipul poetului defunct. Această mască mortuară s-a păstrat. Tot Filip Marin realizează primul bust al poetului Eminescu în chiar anul morții poetului, primind această comandă de la membrii societății literare studențești „România liberă". Bustul, fiind turnat în ghips, deşi aşezat în rotonda Ateneului, n-a rezistat timpului. A existat, tot în colecția Ateneului Român, un bust al lui Eminescu executat de un sculptor al epocii: Atanasie Constantinescu, cel care a realizat şi unul dintre primele busturi ale lui Tudor Vladimirescu.

LUCHIAN. PORTRETUL LUI EMINESCU VISÂND

Brâncuşi a beneficiat de un model exemplar, privind modalitatea optimă de a aborda personalitatea lui Eminescu, în interpretarea pe care a dat-o Luchian chipului poetului. Luchian termina Școala de Belle Arte în 1889, cu medalia de bronz, exact în anul morții lui Eminescu. Pictorul era foarte impresionat de dispariția poetului. Cu toate acestea el nu configurează un Eminescu chinuit, degradat, ci un chip al lui Eminescu „cuprins de visare", cu ochii închişi, cuprinşi de propriul univers interior (paradigma pentru celebrii ochi brâncuşieni). Pe buza inferioară se răsfrânge un uşor dispreț pentru lumea exterioară. Fața este netedă, deplin liniştită, fruntea parcă terminându-se în două „coarne", ca în cazul capului lui Moise - dăltuit de Michelangelo – „aceste coarne" fiind un simbol al supremei înțelepciuni, al omului mesianic. Nasul şi sprâncenele se conturează în acest desen prin linii armonioase ce denotă rafinament şi elevație. Cum remarca P. Comarnescu, „îl desenează interiorizat, aplecat asupra lui însuşi, poetul parcă fiind cufundat în visare şi copleşit de neputința de a trăi dragostea pierdută"[16]. Desenul include şi versurile eminesciene: *„Zadarnic după umbra ta dulce le întind/Din valurile vremei nu pot să te cuprind"*. Faptul că Luchian n-a prezentat un Eminescu chinuit, hăituit de furiile himerelor, nu i-a plăcut lui Maiorescu. Cum relatează Comarnescu: „Luchian îi trimite desenul cu speranța că *marele pontif al Junimii* îl va publica ca un umil omagiu. Maiorescu nu numai ca nu a publicat desenul, dar se pare că nici măcar nu i-a mulțumit"[17].

IOAN GEORGESCU. PORTRETUL LUI EMINESCU PE GÂNDURI

Divinizarea lui Eminescu, simultană cu umanizarea lui, nu era o obsesie doar a istoricilor şi criticilor literari, ci devine o preocupare majoră pentru marii plasticieni. Începutul pe care îl făcuse Luchian culminează prin I. Georgescu,

[16] Vol. *Ştefan Luchian*, 1960, p. 73.
[17] *Ibidem*, p. 74.

Fr. Storck şi D. Paciurea, dacă ne referim la suita de sculptori afirmați înainte de primul război mondial – eminescieni prin forța lucrurilor (a matricei sociale) – după cum am demonstrat în prima parte a acestui studiu.

Cel mai remarcabil sculptor al epocii, Ioan Georgescu, este realizatorul primei mari viziuni plastice despre Eminescu, care a învins timpul şi a fost cu greu depăşită. El este primul mare sculptor român. A câştigat premiul al treilea în lume la Expoziția Universală de la PARIS din 1889. A fost un prieten apropiat al lui Eminescu şi a participat la înmormântarea poetului. Dealtfel, efigia în bronz cu chipul la maturitate al Poetului, de la mormânt, este o remarcabilă operă a sa. La comanda şi sub influența lui Maiorescu, Georgescu crează două mari versiuni asupra poetului, mai puțin îndreptate către simbol, cât spre exprimarea unei plenitudini gânditoare, a unei energii care vine din străfundurile sufletului acestuia şi dă suflu operelor sale cu sâmbure de eternitate. Ioan Georgescu a fost în acelaşi timp profesorul lui Brâncuşi la Școala Națională de Arte Frumoase din Bucureşti, maestrul lui iubit şi modelul de gândire plastică care trebuie depăşit. Nu întâmplător, poate prima încercare artistică pe care o face Brâncuşi la Bucureşti, este portretul lui Ioan Georgescu, din păcate pierdut. Este un desen omagial executat sub impresia decesului subit al sculptorului, survenit la 31 octombrie 1898. Aşa cum Eminescu debuta cu poemul *La mormântul lui Aron Pumnul*, dedicat marelui său învățător, tot astfel Brâncuşi îşi începe studiile sale din capitala țării cu acest desen spre amintire. Deşi i-a fost scurt timp profesor, influența lui Ioan Georgescu a fost uriaşă asupra lui Brâncuşi. Sculptorul şi opera lui au constituit un îndrumar şi un ideal pentru Brâncuşi chiar înainte de a-l fi cunoscut personal. Statuia lui Gheorghe Lazăr, operă excelentă a lui Georgescu, amplasată în centrul capitalei, era un model zilnic pentru Brâncuşi, despre cum poate fi înfățişat un cărturar luminat, un apostol al neamului, autorul reuşind să mențină echilibrul între înfățişarea reală a personajului şi simbol, prinzând clipa rodnică în care se manifesta toată personalitatea generoasă a acestuia – lucru pe care îl reuşise aproape desăvârşit. Este suficient să comparăm sculptura *Copiliță rugându-se* realizată de Georgescu, cu inegalabila *Rugăciune* a lui Brâncuşi, pentru a înțelege de unde pornise atracția ultimului pentru această temă a rugăciunii, de unde luase fiorul purității şi transfigurării în transpunerea sa plastică. La fel, ar fi mult de câştigat dacă s-ar compara atât de expresivul portret al actorului Mihai Pascaly, realizat de Georgescu, cu remarcabilul *Cap al lui Eminescu* semnat de Brâncuşi. De altfel, această operă a lui Brâncuşi era o sfidare aruncată maestrului, o încercare de a depăşi în toate sensurile, clasica lui viziune asupra poetului (în care predomina, în interpretare, accentul pe teluric şi existența cotidiană a Luceafărului privit ca *primus inter pares).*

Aşa cum Brâncuşi a reluat de la Rodin numeroase teme sculpturale, dându-le o interpretare proprie în manieră stilizată, geometrică, antiacademică, nu ne surprinde că tânărul Brâncuşi concepea replici autonome la unele din sculpturile lui Ioan Georgescu.

Prima încercare a lui Ioan Georgescu de a-l portretiza pe Eminescu s-a datorat inițiativei Consiliului comunal din Botoşani, care, imediat după moartea poetului a început să adune fonduri, încât în iulie 1889 avea deja la dispoziție „trei mii lei pentru monumentul ce se va ridica pe mormântul poetului“[18]. Bustul realizat de Ioan Georgescu a fost expus în parcul din Botoşani şi, în duplicat, în grădina Ateneului Român din Bucureşti (de aici, cu multe decenii în urmă, a fost înlăturat). Această primă încercare a lui Ioan Georgescu nu a fost o reuşită deplină, în pofida marelui talent al sculptorului şi a familiarității pe care o avea cu cercurile culturale în care se mişcase şi Eminescu, după cum constata chiar un bun prieten al sculptorului, criticul literar şi de artă N. Pătraşcu: „Pe Eminescu l-a făcut după minuscula fotografie din capul volumului *Poesii*, editat de Maiorescu, mai degradată, adică mărită de un fotograf. De aceea, în figura bustului lui nu-i decât foarte puțin din frumusețea şi sufletul poetului“[19].

Bustul se pare că n-a plăcut suficient lui Maiorescu care nu l-a crezut adecvat pentru mormântul poetului şi, de aceea, a fost amplasat la Botoşani. Aici a fost inaugurat la 11 septembrie 1890, contribuind pe lista de subscripție atât Kogălniceanu, cât şi Maiorescu.

Cu toată graba modelării şi a scopului omagial, acest portret al lui Eminescu a rămas printre cele mai reuşite, cu figura matură a poetului, gravă şi melancolică, apăsată de boală, dar calmă şi echilibrată datorită unui puternic crez interior şi a înțelepciunii care transpare în expresia chipului. De altfel, examinând zecile de sculpturi ale lui Eminescu realizate de atunci şi până acum, constatăm că au putut rivaliza, cu cele ale lui Ioan Georgescu, numai portretele şi statuile lui Fr. Storck, Gh. Anghel, C. Medrea, I. Vlasiu, critica ridicând opera lui Gh. Anghel la înălțimea uneia dintre cele mai subtile înțelegeri estetice a Luceafărului. Din păcate, din această competiție a lipsit, până acum, *Capul zeului tânăr Eminescu*, realizat de Brâncuşi, cel mai strălucit elev al lui Ioan Georgescu, – maestrul mult admirat de discipol. A lipsit acest *Cap*, deoarece a fost uitat, undeva prin podul unei case vechi din Bucureşti, căci Brâncuşi n-a avut bani să-l toarne în bronz şi, tânăr fiind, a plecat precipitat din țară. S-a întâmplat precum cu ghipsul – portret al dr. C. Davilla, realizat tot de Brâncuşi – care însă a avut şansa să fie turnat în bronz la vreo zece ani de la facerea lui, în absența sculptorului din țară (cu modificări ale sculpturii, totul fără ştiința şi acceptul autorului) şi să fie instalat în curtea spitalului militar din Bucureşti.

Capul lui Eminescu, sculptură monumentală în ghips, modelată de Brâncuşi probabil în 1899, cu prilejul împlinirii a 10 ani de la dispariția Luceafărului, are dimensiunile 58 cm x 46 cm x 41 cm şi este semnată pe gâtul rotund «Brâncuşi». Autenticitatea sculpturii este confirmată de Fundația Familiei Brâncuşi şi de numeroşi specialişti din țară şi din străinătate. A fost publicată în reproducere color pe coperțile volumului *Mihai Eminescu – Luceafărul*, ediție critică de

[18] Revista „Familia”, *apud.* P. Vintilă, *Eminescu. Roman cronologic*, p. 800.
[19] N. Pătraşcu, *Ioan Georgescu*, Bucureşti, 1931, p. 28

N. Georgescu, cu ilustraţii după sculpturile hyperionice ale lui Brâncuşi, acum descoperite. Cartea a fost scoasă la editura „Floarea Albastră" în 1999, Bucureşti, la 100 de ani de la sculptarea acestui *Cap al lui Eminescu* de către Brâncuşi, capodoperă ce depăşeşte în frumuseţe şi profunzime toată suita portretelor şi statuilor lui Eminescu realizate vreodată (vezi fotografiile faţă şi profil prezentate la începutul volumului).

Bustul lui I. Georgescu trezeşte totuşi, şi acum, admiraţie: „Ce bărbat frumos părea Eminescu pe la 30 de ani, şi bustul lui Ioan Georgescu pe acesta vrea să-l evoce. Este mai pământean şi matur, cu mustaţa deasă şi părul bogat într-o tunsoare mai puţin romantică, fruntea înaltă şi ochii profunzi, mai mult meditativi decât visători şi îngăduie o imagine a lui Eminescu robust, structurat definitiv, fără excese şi fără căderi ce vor urma peste vreo trei ani... Mai teluric, dar foarte convingător şi probabil apropiat cu unele momente din existenţa fizică a poetului, bustul lui Georgescu a fost multă vreme opera cea mai izbutită în această direcţie, destul de răspândită în timp, eclipsând încercări din epocă sau apropiate de ea"[20].

O extraordinară şansă istorică a făcut ca Ioan Georgescu să-l fi cunoscut personal pe Eminescu, încât a putut uni în cele două portrete pe care le-a făcut Luceafărului, amintirile sale vizuale şi trăirile sufleteşti în preajma geniului poeziei, cu ceea ce evocau cele patru fotografii ale poetului, realizate, prima la 20 de ani, ultima la 30 de ani – totul fiind recristalizat şi trecut prin imaginaţia şi sensibilitatea sa creatoare.

O comparaţie între „Emineştii" lui Georgescu şi cel al lui Brâncuşi ne permite să identificăm componentele influenţei portretelor lui Georgescu asupra *Capului* lui Brâncuşi, şi elementele estetice, psihologice şi spirituale de superioritate ale ultimului faţă de interpretările date Luceafărului de Georgescu. Vom compara *Capul* lui Brâncuşi, mai ales cu *Medalionul* lui Georgescu de la mormântul poetului, fiindcă acesta reprezintă ultima viziune a lui Georgescu despre Luceafăr (1891).

Ambele chipuri se inspiră din nemurirea lui Eminescu. Poetul parcă nu s-a născut şi n-a murit, ci este un stâlp al veşniciei. Eminescu este nemişcare pură şi infinită creaţie. În acelaşi timp suficient sieşi, dar fără a cărui lumină noi nu putem exista.

În ambele sculpturi, şi la Georgescu şi la Brâncuşi, dispunerea părului în partea din dreapta eliberează o suprafaţă mai mare a frunţii. În amândouă portretele părul des acoperă o treime din ureche şi depăşeşte pavilionul urechii. De asemenea, la amândouă o şuviţă rebelă reţine atenţia smulgând o fracţiune de secundă chipurile din atemporalitate. La ambele o altă suviţă, mai mare, avansează spre ultima treime a arcului sprâncenei drepte. Tăcerea, la ambele chipuri, se cerne din priviri, din gura strânsă, din toate căderile de lumini pe faţă; tăcerea, ca mărturisire şi supremă înălţare a spiritului. Sprâncenele au aceeaşi evoluţie a liniei. Ele denotă parcă un

[20] G. Muntean. Criticul citat uita că I. Georgescu a realizat el însuşi un Eminescu superior estetic bustului, anume *Medalionul Eminescu*, bronz fixat pe mormântul poetului în 1891.

echilibru obținut în cadrul tensiunii interioare, accentuează întâlnirea privitorului cu un caracter, dau un rafinament şi o spiritualitate deosebită chipului.

Observăm la *Eminescu* al lui Brâncuşi, ovalul alungit al capului, dispoziția coamei capilare, cu un vârf avansat spre centrul frunții şi două intrânduri laterale: stânga şi dreapta.

Părul este lucrat în şuvițe groase, mai puțin ordonate şi mai puțin proeminent trasate la Georgescu, mai energice şi mai leonine la Brâncuşi, şuvițele fiind perfect suprapuse şi organizate într-o formula descriptivă.

Urechea este la ambii lipită până la finele pavilionului de obraz şi are o canelură arcuită.

Gura prezintă un desen asemănător: la ambii se observă reprimarea senzualului din buza inferioară, doar că la Georgescu buza superioară este acoperită de mustață. Linia gurii la Brâncuşi este de o frumusețe dumnezeiască. Buza superioară amintește de forma unei rândunici în zbor, sugerând înălțarea sufletească.

Bărbia, la fel, energică, cu o proeminență centrală, cu aceeaşi linie curbă a mandibulei.

Nasul în cazul *Medalionului* lui Georgescu, mai osos, se îndepărtează puțin de linia greacă, dar este bine proporționat, ca la *Eminescu* al lui Brâncuşi. Între liniile şi planurile feței, linia care uneşte extremitatea centrală a bărbiei cu vârful nasului şi cu vârful frizurii avansată spre frunte, este fragmentată la ambii sculptori în segmente egale. La amândoi, distanța de la vârful nasului la buză, este 1/4 din distanța de la nas la ureche.

Se pare că cei doi sculptori, genii afirmate întâi pe cerul Franței, au lucrat cu acelaşi canon sculptural, cu aceeaşi gravitate şi măreție nobilă, după cum constatăm privind chipurile modelate.

La *Eminescu* al lui Georgescu, totul este uimire şi neînțeles. La Brâncuşi, totul este visare şi mai mult decât înțeles.

La Brâncuşi, suferința este spiritualizată şi depăşită ca etapă inițiatică. La Georgescu (Eminescu al maturității şi începutului maladiei), suferința începe să capete teren asupra spiritualității, până la a-l domina.

Pasiunea aproape stinsă pe ambele chipuri este înlocuită de aspirația spre veşnicie. La Georgescu, deşi pupila este accentuat reliefată, dându-se viață ochilor, aceşti ochi nu văd ca la Brâncuşi decât infinitul, şi anume: la Georgescu infinitul din zare, la Brâncuşi infinitul interiorizat, oceanul sufletului, adâncurile acestuia. Dacă la Georgescu, ochii sunt oarecum invadați de tristețe, la Brâncuşi ei sunt deja orbi pentru realitatea imediată. Ei privesc spre ideal, sunt cuprinşi de plenitudine şi de o oboseală înțeleaptă.

Fruntea la ambele sculpturi exprimă trăirea interioară gravă şi efortul în gândire printr-o uşoară bombare a extremităților ei, ceea ce conduce la o adâncire a suprafeței ei pe direcția liniei mediane orizontale.

Dacă la Brâncuşi mişcarea luminii pe chip este ascendentă, întrucât indica o depăşire a experienţei tragice şi a lumesculuі spre înălţarea mântuitoare, la Georgescu este o uşoară cufundare a chipului în suferinţă.

Dacă frumuseţea chipului la Brâncuşi capătă forme apolinice, care sugerează starea de după purificare, la Georgescu apolinicul a căpătat pe jumătate umbre dionisiace, iar surâsul imperceptibil a dispărut, lăsând pe chip împăcarea cristică, a celui ce ştie să piardă.

PACIUREA SAU VIZIUNEA APOLINICĂ A LUI EMINESCU

Este interesant că Paciurea, unul din cei mai apropiaţi sculptori de sufletul lui Eminescu, este autorul unor portrete ale Poetului care n-au suportat vitregiile vremilor. Paciurea îl vede pe Luceafăr în postura lui Apollo: zeu al artelor şi muzicii, dar conferindu-i şi o tensiune dramatică şi o unicitate românească. Paciurea era bun prieten cu Brâncuşi, influenţat sub multe aspecte de acesta. Avem motive să credem că Paciurea ca şi F. Storck au cunoscut acest *Cap de zeu tânăr al lui Eminescu* creat de Brâncuşi, pentru că multe elemente de abordare a subiectului şi de configurare proprii *Capului* lui Brâncuşi se regăsesc la aceştia. Iată un document despre viziunea eminesciană a lui Paciurea, reprodus de P. Popescu-Gogan: „Monumentul lui Paciurea – scria un cronicar în „Adevărul" din 7 februarie 1910 – va fi unic în felul său la noi, unicitatea stând în noutatea concepţiei. Macheta ridicată în lut măsoară trei metri şi jumătate în înălţime şi doi în lăţime şi reprezintă o stâncă din vârful căreia iese MAJESTUOS CAPUL GENIAL şi FRUMOS AL LUI APOLLO, AL POETULUI *(subl. ns).* Eminescu e făcut cum era în epoca lui cea mai productivă, fără mustaţă, cu părul mare, în sfârşit! În 1909, opera eminesciană impune un Apollo, se impune creaţia, Paciurea fiind cel care semna, cel puţin în intenţii, deocamdată, aproape cu propria-i mână, prin 1913-1914, actul de naştere al *portretului operei*. După aproape un deceniu de la *Marea explozie*, opera impunea un nou Eminescu, un Apollo, se impunea apolinicul în dauna tragicului"[21].

Numai că viziunea apolinică – după cum arată descoperirea *Capului lui Eminescu* – este creaţia lui Brâncuşi şi este mai veche cu zece ani şi mai complexă decât cea a lui Paciurea. Conform concepţiei sale că arta trebuie să fie bucurie, Brâncuşi - profund cunoscător al lui Eminescu – a ajuns, firesc, la o interpretare apolinică, concordantă cu optica generaţiei care îşi impunea Zeul.

Brâncuşi a depăşit în opera *Eminescu* până şi interpretarea apolinică, în sensul unei sinteze între apolinic şi dionisiac, pentru a putea explica prin această confruntare, soldată cu victoria seninătăţii asupra suferinţei, personalitatea poetului. În acest scop el a dat amploare apolinicului modulat de uşoare note dionisiace. Întrucât Brâncuşi, înaintea lui Paciurea, a avut ideea unui Eminescu de natură divină şi factură apolinică, a încercat şi a

[21] P. Popescu-Gogan, *op. cit.*, p. 17.

reuşit să definească esența eternității lui Eminescu cu zece ani înaintea lui Paciurea, pe de o parte, putem constata obiectivitatea demersului lui Brâncuşi, care confirmă că arta este o ştiință exactă despre adevărul vieții şi istoriei, pe de altă parte, se poate presupune, cu mare probabilitate, că Paciurea, la un moment dat, a cunoscut direct această capodoperă, ceea ce l-a făcut probabil să renunțe la prima formă a proiectului său pentru un monument Eminescu şi să renunțe să mai reia tema după ce i-a fost distrusă macheta unei sculpturi monumentale *Eminescu* în timpul transportării ei la o expoziție în Italia.

Într-adevăr, *Capul* lui Brâncuşi nu era numai apolinic, nu era numai un Eminescu cu alură de Apollo, ci era o întrupare a zeului tânăr al românismului şi al poeziei, de o asemenea forță, tensiune şi armonie estetică încât pune în umbră atât tratarea anterioară a temei Eminescu, cât şi cea posterioară. Poate de aceea acest *Cap* a stat rătăcit, uitat timp de o sută de ani, căci viziunea estetică în care era conceput, deşi exprima crezul generației de la 1900, era superioară, depăşind limitele de înțelegere ale contemporanilor lui Brâncuşi, dar şi, după cum s-a dovedit cu unele excepții (C. Antonovici, M. Guguianu, V. Aciobăniței), a artiştilor de azi. Concepția complexă a lui Brâncuşi despre splendoarea cu mai multe zări a lui Eminescu, despre uluitoarea complexitate sufletească creatoare a Poetului s-a impus abia după primul război mondial. Am putea, citând rândurile unui istoric al culturii din acea vreme, să constatăm că Brâncuşi l-a înfățişat pe poet având în vedere asemenea considerente şi calificări: „Mihail Eminescu este rezultatul evoluției poporului nostru, moştenitor al națiunei noastre, aristocratică şi prin originea română şi printr-un trecut propriu remarcabil, glorios şi tragic. El se naşte în mijlocul țărănimei, de simțire din mica boierime de țară a Moldovei, în lumea care făcuse trecutul şi în care trecutul trăia încă. Nimeni n-a înțeles mai adânc poezia noastră populară, istoria şi limba noastră decât Eminescu şi, iarăşi, nimeni n-a prezentat o psihologie mai românească, în forme superioare culturale (...) într-un cuvânt, Eminescu este o manifestare a evoluției noastre naționale într-un moment de renaştere şi de contact intens cu cultura universală (...) Mihail Eminescu a izbutit ca, într-o cultură de ridicare la nivel să întâlnească şi apoi să realizeze marea artă, comparabilă în realizările ei cu cele mai de seamă producțiuni ale umanității. Din ce în ce mai mult simțim la el accentele tainice din care se încheagă o melodie, o substanță, o *psihé* aparte şi deasupra materialului poetic. El ne-a dat astfel o poezie de contemplație aristocratic-religioasă, de iubire sau de gândire filosofică, în care a sintetizat mii de momente răspândite în ființa lui trecută şi prezentă, de adâncire, de chinuri sau de sublime voluptăți, ridicându-le până la expresia cea mai înaltă ,mai universală şi plastică, aşa cum a făcut-o de ex. Goethe în cele mai bune poezii ale lui. Natura lui faustiană şi temperamentul lui uneori dionisiac, uneori calm, sudic, apolinic, dragostea lui de natură şi erotismul lui delicat şi pătimaş – pentru prima oară idealist în literatura noastră, cum spune dl. Iorga – şi sforțările lui în toate direcțiile culturei şi critica lui socială extremă, de care vorbeşte dl. Ibrăileanu – iau un înțeles mai adânc”[22].

[22] V. Zabarovschi, *Eminescu pentru istorie*, în vol. *România Jună*, Bucureşti, 1921, p.133.

Modelând acest *Cap de zeu tânăr*, Brâncuşi a anticipat cu un sfert de veac, această dialectică înţelegere a lui Eminescu, fără a desconsidera elementul eleat al verticalităţii ţinutei şi creaţiei acestuia.

EMINESCU ANILOR ’900

Pentru a reveni la modelul cultural al Luceafărului în anii ’900, constatăm că Iorga şi Brâncuşi l-au considerat pe Eminescu ca un miracol de mult pregătit şi aşteptat prin care românii au ajuns să capete conştiinţa naţională şi estetică de sine şi să participe cu valori recunoscute la cultura europeană. Eminescu a fost pentru ei un izvor de nesecat din care se formau nucleele culturii viitoare; ei l-au promovat drept un ideal, intangibil prin natura sa, dar l-au privit înainte de toate ca pe un mentor cultural care a iniţiat o direcţie sufletească viabilă, manifestată prin spiritul creator al acestui tineret; este elocventă mărturia lui Iorga: „Pentru generaţia de acum, Eminescu este un mare poet, pentru generaţia mea este mai mult decât atât. El este însuşi educatorul, însuşi creatorul gândurilor înalte şi nobile în generaţia din care fac parte. Nu pot să exprim îndeajuns tot ce această generaţie datoreşte aceluia care a trecut cu mult margenele date celui mai mare poet... din pătrunderea adâncă a poeziei lui a izvorât o direcţie sufletească pentru această generaţie”[23].

La începutul secolului, constata şi filosoful C. Rădulescu-Motru influenţa dominatoare a lui Eminescu asupra generaţiei sale : „Nici un nume de persoană română de care să se lege o influenţă durabilă şi de la care să pornească o Şcoală în adevăratul înţeles al cuvântului. Eminescu, doar singurul. Când un poet, un orator, sau un gânditor român, îşi dă un veştmânt sentimentelor şi gândurilor lui, sub acest veştmânt se regăseşte aceea ce vine de la Eminescu (...). Singura influenţă personală recunoscută este aceea de la Eminescu. Pecetea pe care a aplicat-o geniul acestui poet pe ceara sufletului românesc, este singura pecete care nu s-a ros de dintele vremei şi are caractere citeţe pentru orişicine; pecetea altora a durat cât a durat şi viaţa lor trupească. Nemuritor în înţelesul permis al cuvântului este numai Eminescu”[24].

Întreaga generaţie de atunci s-a format, s-a transformat şi s-a afirmat prin Eminescu, prin depăşirea lui într-o direcţie sau alta, fără ca nimeni să poată întrece, în esenţă, pe „omul deplin al culturii” (Noica). Publicarea necontenită, în acea perioadă, a ineditelor lui Eminescu, sporea mereu dimensiunile şi orizontul titanului, se dezvăluia puterea sa renascentistă de a cuprinde toate sferele cunoaşterii şi artei universale, toate frământările neamului. De aici, nestăvilita iubire, a generaţiei care va face România Mare, pentru poet; de aici şi setea ei de a se afunda *în*, şi redefini ca personalitate *prin* prisma revelaţiilor continue pe care le

[23] N. Iorga, *Eminescu*, p. 132.
[24] În vol. O. Minar, *op. cit.*

aducea opera lui Eminescu. Iată ce constată Iorga: „De patruzeci de ani se vorbeşte necontenit de Eminescu, de vreo treizeci de ani o admiraţie fără margini, o iubire ca aceea a credinciosului faţă de sfântul ocrotitor, se îndreaptă către acele strălucite frânturi care erau privite până mai ieri ca opera lui întreagă; vor fi zece ani de când nimeni, decât vreun neînţelegător prea îndărătnic sau vreun vânător de lucruri nouă, nu mai cutează a-l tăgădui; după 1900, în sfârşit, putem privi în comoara de mari lucruri neisprăvite, amânate sau uitate ce au rămas de pe urma acestui cuprinzător geniu, cu mult mai presus de timpul şi mediul său. Atâtea ediţii din poeziile lui s-au desfăcut cu o repeziciune fără pereche; şi postumele de curând editate au întâmpinat o călduroasă primire, cu toată dorinţa unei vremi nouă de a-şi găsi şi ea tălmaci pentru viaţa sufletească. Încercări dintre care unele măiastre, s-au făcut pentru a dezlega, în caracterul şi inspiraţia lui, scrisul lui Eminescu. Şi totuşi, trebuie să-i spunem că nu-l putem avea limpede în faţa ochilor, că nu suntem în stare a preţui după cuviinţă fiecare parte din opera lui”[25].

Această disperare de a nu-l putea cuprinde şi înţelege până la capăt pe Eminescu se compensa, la această generaţie, prin afirmarea solidarităţii totale cu poetul; ea era trup şi suflet cu Eminescu, chiar cu preţul de a nu mai ieşi niciodată din magia Zeului. Această împărtăşire *din* şi *întru* Eminescu, o mărturiseşte însuşi şeful generaţiei, Iorga: „Eminescu se absorbise complet în gloria sa. Ea creşte zilnic. Tinerii altor generaţii pot fi robiţi trecător de alte stele, mai apropiate de ei. Lumina lor nu mi-e străină şi o primim cu mulţămită, dar, cât priveşte mângâierea, îndemnul, religioasa purificare şi înălţare a sufletului, pe care ai dreptul să o ceri de la poezie şi pe care ea o dă atât de rar, noi, cari am fost tinerii de acum douăzeci de ani, nu mai avem nevoie să căutam alte raze. Neclintită şi eternă ne-o trimete raza noastră”[26].

Singurul care s-a putut rupe deplin din farmecul şi adâncimile de cuget ale lui Eminescu a fost Brâncuşi, tocmai fiindcă a stăpânit ca nimeni altul atât izvoarele, cât şi esenţele operei Luceafărului. El s-a despărţit de Eminescu numai după ce l-a asimilat total în carnea şi spiritul său, după ce a înveşnicit sărutarea eminesciană („s-ascult de glasul gurii mici”) şi zborul Luceafărului prin *înălţarea Columnei nesfârşitului.*

Am datat extraordinarul *Cap al lui Eminescu* ca fiind modelat de Brâncuşi aproximativ în 1899, când se împlineau zece ani de la moartea Poetului şi un an de la moartea lui I. Georgescu. Gradul de perfecţiune şi tragicul sublim pe care îl atinseseră alte lucrări în ghips de Brâncuşi din această epocă, cum ar fi *Bustul lui Laokoon,* ne îndreptăţesc să considerăm motivată acestă datare.

Momentul când Brâncuşi a fost chiar Eminescu, când a intrat în inima poetului şi a renăscut cu chipul acestuia – a fost tocmai limita dintre veacurile XIX şi XX. Atunci Brâncuşi a modelat *Capul de zeu tânăr al lui Eminescu.* Astfel,

[25] N. Iorga, *O dramă a lui Eminescu,* (1906), în vol. *Eminescu,* Iaşi, 1981, p. 96.
[26] N. Iorga, *Eminescu,* op. cit., p. 110.

Eminescu a intrat în veacul XX de mână cu Brâncuşi sau, mai exact, prin minunea mâinilor lui Brâncuşi.

Fericită coincidență dintre sufletul divin, dar trecut prin condiția umană, al lui Eminescu şi figura sa de o frumusețe romantică suprapământească! Identitatea interiorului sufletesc cu portretul fizic, promulgată ca o lege supremă a sculpturii, se întâmpla şi în fascinanta realitate istorică, carnală, a poetului Eminescu. Într-adevăr, văzându-l pe viu pe poet, cât şi pe sora acestuia Henrieta, care îi şi semăna leit, Iorga scrie tulburător despre frumusețea nepământească a acestor frați, parcă gemeni, şi descoperă condiția divină a poetului. „Henrieta pe care mi-o aduc aminte, aşa de asemenea cu fratele ei, zeul tânăr, tot aşa albă, cu față de marmură, sigură în linii, cu ochii liniştiți negri, adăugându-se la această înfățişare de nerealitate, de frumoasă închipuire, desprețuitoare pentru viață, nemişcarea, aproape desăvârşită”[27].

Cu asemenea trăsături l-a închipuit şi l-a modelat Brâncuşi pe Eminescu. Înainte de toate Zeu tânăr, şi nu orice Zeu, ci acea divinitate prin care muzica sferelor s-a coborât spre muritori: Apollo. Adică acel Zeu grec care a fost preamărit pentru frumusețea sa, dar mai ales pentru că simbolizează culminația poeziei şi muzicii. Apollo, zeul pastoral care are puterea de a înnobila viața umană, transformând-o în viață divină şi invers. Sculptura lui Brâncuşi a împrumutat multe elemente de vigoare şi frumusețe din statuarul grec: de la profilul grec al nasului, până la redarea energiei calme, ritmice a chipului, în contrast cu energia nezăgăzuită a şuvițelor de păr, dar controlată prin forma şi dispunerea geometrică a acestora.

Sculptorul a redat în unitatea lor armonioasă şi celelalte caracteristici pe care le-a surprins Iorga la Eminescu şi sora sa: „această înfățişare de nerealitate, de frumoasă închipuire”, liniile sigure ale feței marmoreene, liniştea interioară revărsată pe chip. Apollo a renăscut în trăsăturile mlădioase şi melodioase ale lui Eminescu.

Brâncuşi a ştiut să-l vadă pe Eminescu cu ochii contemporanilor, dar şi în perspectiva eternității. Se pare că sculptorul a intuit acel portret de reconstituire şi rememorare a Luceafărului pe care avea să-l zugrăvească scriitorul Nicu Gane în 1909: „ îl am şi acum înaintea ochilor, chip frumos şi blând, fire mistică, străină de lume, zămislită parcă în alte plaiuri. Ce frunte măreață şi încercată de gânduri! Ce privire adâncă şi visătoare izvorâtă din cea mai nobilă inimă omenească! Ce absolută, completă desinteresare de tot ce e în legătură cu partea materială a vieței! Ai fi zis că plutea într-o atmosferă suprapământească. Lui nu i-a fost scris să se bucure de viață lungă. Intelectul îi surpa fizicul. Nervii lui, din cale afară de simțitori, vibrau ca o harpă eoliană la orice adiere a vântului. Sufletul lui, un vulcan în veşnică activitate, îşi consuma zilele văzând cu ochii, aşa că flacăra geniului lui care a pâlpâit de la început prea de tot puternic, a trebuit să se stingă curând, cum i s-a stins şi amorul descris de el în următoarele nemuritoare versuri: «*Era un vis misterios / Şi blând din cale-afară / Şi prea era de tot frumos, / De-a trebuit să piară*».

[27] *Ibidem*, p. 109.

Eminescu a fost o minune a naturei iute trecătoare, un meteor căzut din cer care, prin fulgerătoarea sa dungă de foc, a revărsat o nouă şi necunoscută până atunci lumină, asupra literaturei noastre româneşti”[28].

Eminescu este miez şi simbol al culturii române – aceasta s-a regăsit pe sine prin creația lui – constată C. Rădulescu-Motru. Filosoful la care ne referim, autor al doctrinei personalismului energetic, aparține primei generații eminesciene.

Printr-o coincidență cu tâlc, Rădulescu-Motru îşi dădea teza de doctorat cu Maiorescu (17 iunie 1889), exact în ziua când avea loc înmormântarea lui Eminescu, la care, dealtfel, a participat după examen. Acelaşi gânditor, care în tinerețe promovase publicistic opera lui Brâncuşi, ținea să atragă atenția că filosofia sa de-o viață se poate regăsi, în tot ce are esențial, în sculpturile lui Brâncuşi. El observa că Eminescu a inaugurat direcția „căutării de sine” care a devenit o problematică esențială a culturii româneşti, mai ales, adăugăm noi, a lui Brâncuşi. Formularea exactă a lui C. Rădulescu-Motru este: „Procesul culturei române întregi s-a depănat în mic, dar concentrat, în munca lui Mihail Eminescu. Acea «căutare de sine» a lui este căutarea de sine a culturei române (...). De aceea este natural ca aceia care vin după dânsul şi sunt împinşi spre misiunea aceleiaşi «căutări de sine» să fie sub influența lui. ŞCOALA LUI EMINESCU este prin excelență Şcoala culturei neamului”[29].

Primul şi cel mai mare sculptor al vibrației cosmice, Brâncuşi, a ştiut să ne redea inima lui Eminescu cu bătăile ei adevărate, să ne ofere lumina misterioasă în care se prefigura personalitatea Poetului. Ceea ce nu i-a reuşit nici lui Ioan Georgescu, maestrul său, nici lui Gh. Anghel, care ne-a oferit unul din cele mai umanizate şi ceremonioase chipuri pătimite ale lui Eminescu – i-a reuşit lui Brâncuşi: să învie frumusețea şi strălucirea suprafirească a Luceafărului.

Brâncuşi a întrupat şi a sublimat în *Capul lui Eminescu* crezul generației sale, cea care l-a cunoscut sau cel puțin l-a presimțit pe Eminescu, generația care a înțeles şi a crezut că este o singură cale printre stele: cea a Luceafărului, a iubirii care mişcă soarele şi celelalte stele, cum spunea celălalt divin poet din polul opus al latinității – Dante.

În timp ce o întreagă generație şi cele ce s-au succedat l-au *divinizat*, Brâncuşi ne-a redat chiar *divina natură* a poetului; el ne-a situat în fața şi în adâncurile frumosului absolut: al chipului, al sufletului şi al gândului.

Rătăcitorul Luceafăr a fost întors din nemărginirea spațiului cosmic în inima noastră şi în inima artei de către Brâncuşi.

GÂNDURI LA DESCOPERIREA *CAPULUI LUI EMINESCU* MODELAT DE BRÂNCUŞI.

Dacă este adevărat că marile genii se întâlnesc, nu numai în Olimp, ci şi în efortul terestru de a reconstrui lumea, de a merge la rădăcinile vieții, atunci nu este de mirare că

[28] O. Minar, *op. cit.*.
[29] *Ibidem.*

Eminescu făcea parte adânc din ființa spirituală a lui Brâncuși. Cei doi titani nu sunt nici paraleli, nici succesivi, nici nu trebuie alăturați doar pe criteriul exterior al celebrității. Vorba cu miez a lui Petre Pandrea: „Brâncuși se scaldă în apele simbolismului și ale lui Eminescu", străluminează adevărul întemeietor pentru înțelegerea universului sculptural al aceluia care a dăltuit *Poarta sărutului*. Brâncuși ființează și se împlinește pe sine *prin* și *întru* Eminescu. Cele două genii sunt cele două manifestări ale substanței spiritualității românești: unul filosofează asupra timpului, decantează curgerea lui ritmică și îl mlădiază ca dimensiune a trăirii și subiectivității umane; celălalt crează un spațiu cu noi linii de forță, cu noi canoane și sublimări ale formei, cu alte valori și dimensiuni, capabil să domine și să învingă timpul prin compactul și ritmica volumelor sale. Amândoi descoperă arhetipurile și geometria ideală ce se ascund în „clipa cea repede" și în jocurile de umbre și lumini ale vieții; amândoi configurează anatomia și sublimitatea nemuririi, amândoi mediază uimirea față de sine a spiritului, a ființei umane care se regăsește în cuvântul brodat și în piatra făcută să cânte.

Afinitatea și indisolubila legătură între cele două genii își are originea în chiar formarea personalității lor: ei părăsesc de copii casa părintească – acea „gură de rai" plină de povești, obiceiuri și artă tradițională – și pornesc rătăcitori să-și încerce norocul în lume; ei cunosc la sursa folclorică, din nenumăratele contacte cu țăranii din satele prin care trec sau petrec; ei se inspiră din creația populară pe care atâta o iubesc, fiindcă acolo află ei apa vie din care rostuiesc frumosul. Eminescu aduna în cuvintele sale ritmurile și înțelepciunea folclorului, Brâncuși caută să fure îndemânarea meșterilor cioplitori de lemn și de piatră, se pune la întrecere cu ei. Până și aceleași povești despre păsări măiestre, ouă de aur, iubire învingătoare de moarte – le ascultă. Pe amândoi dorul de mamă, de satul natal îi îngândurează nostalgic în timp ce rătăcesc prin lume.

Își umplu sufletul de admirație în fața armoniei și etosului artei eline. Unul încearcă să învie măreția elină în poemele sale în metru antic, celălalt vrea să evoce în *Laokoon* tragedia condiției noastre moderne. Amândoi învață „arta de a muri", asemenea Niobidei din Muzeul Termelor din Roma, pentru a dărui oamenilor arta de a afla ce este nemuritor în ei, „arta de-a nemuri".

Creatori de elită, structurați în centrul sufletului românesc, atât Eminescu, cât și Brâncuși absorb în drumurile lor prin străinătate viziunea și căutările artei europene și asiatice, le cuprind în propriile lor creații și dau noi dimensiuni universalului și sublimului, întemeind paradigme (una națională, cealaltă internațională) a unei noi sensibilități a frumosului. Filosofia devine prin ei o premisă și concomitent o rafinată finalitate a operei de artă. Căci opera de artă este singurul construct al umanității prin care pot fi atinse și dezvăluite misterele ultime ale existenței.

Luceafărul, înălțat deplin pe bolta albastră a recunoștinței unui întreg popor care îi cânta versuri devenite romanțe, străluce tot mai viu și asupra adolescenței studioase și lucrative a lui Brâncuși. Razele sale au mângâiat blocurile de marmură dăltuite de înălțătorul *Columnei*, dar de multe ori s-au concentrat în substanța secretă a centrului lor, participând la întreșeserea melodiei smulsă din pietre de sculptorul păstor.

Despre geneza şi sublimul sculpturii *Capul lui Eminescu*, Brâncuşi ar fi putut spune, folosind exact cuvintele lui Fidias: „Nici un om teafăr n-ar putea compara opera mea cu a vreunui muritor, în ce priveşte frumuseţea şi mărimea (...). Îndemnat de înţeleapta şi aleasa obşte a elenilor (a românilor, am spune noi – *n.n.),* după priceperea mea şi pe cât este în stare cugetul unui muritor, am reuşit să descriu natura dumnezeiască şi extraordinară a zeului, înfăţişarea sa plăcută şi gravă de părinte izbăvitor şi apărător al tuturor oamenilor, dătător al tuturor bunurilor vieţii. Gândeşte-te dacă nu cumva cu ajutorul epitetelor care i se atribuie, nu se poate constitui PORTRETUL ZEULUI”[30].

La aceste relatări şi gânduri ale lui Fidias (valabile şi pentru cazul lui Brâncuşi), i-a răspuns cu vorbe de preţuire Dion Hrisostomos: „Astfel, tu ai plăsmuit o imagine care alină durerile şi dă uitării relele toate, atâta lumină şi atâta farmec emană din arta ta, însă tu, prin forţa artei tale, plăsmuind această imagine, ai biruit şi ai strâns în jurul tău mai întâi Grecia, apoi întreaga lume. Ai demonstrat cum arată divinul şi magnificul, aşa încât toţi cei care văd opera ta, nu-şi pot formula lesne altă noţiune despre frumuseţea divină”[31]. Vorbele acestea de preţuire se potrivesc şi în cazul ghipsului *Zeul tânăr Eminescu*; le considerăm cea mai frumoasă judecată estetică ce ar putea fi rostită şi despre capodopera lui Brâncuşi, sculptor care ne-a redat chipul adevărat al Luceafărului.

Capul lui Eminescu este de o frumuseţe divină, ai impresia că te întâlneşti cu un tânăr zeu grec venit din singurătate, care a suferit pentru nefericirea oamenilor, ca apoi să-şi regăsească graţia şi măreţia, dobândind o nouă înţelepciune a vieţii.

Acest studiu despre „Eminescu creator de generaţii”, pentru a utiliza una din formulările lui Nicolae Iorga care exprimă chintesenţial motivaţiile reale ale cultului autentic şi viu al lui Eminescu în epoca făuririi României Mari, caută să lămurească raporturile sufleteşti şi ideatice dintre cele două genii supreme pe care le-a dat neamul românesc, Eminescu şi Brâncuşi, ultimul fiind el însuşi o personalitate formată *nolens-volens* şi apoi *volens* în cultul Eminescu. Acest cult, izvorât din cele mai adânci fibre ale fiinţei naţionale, din cercurile cele mai largi de ţărani, şcolari, profesori, cărturari şi oameni politici, era expresia ceea mai concentrată şi mai vie a renaşterii spirituale a conştiinţei şi fiinţei naţionale.

Poate nici un creator în tinereţea sa nu a trăit osmotic atât de adânc, de total şi de rodnic în lumea fabuloasă de mit, vis şi luciditate istorică a lui Eminescu – cum s-a întâmplat în cazul lui Bâncuşi. Amândoi fii de ţărani înstăriţi, ajunşi pribegi prin lume, crescuţi în noianul de poveşti, legende şi tradiţii populare; amândoi poeţi ai paradisului pierdut al copilăriei şi al iubirii ca supremă forţă cosmică, cuprinşi de setea nemărginită de armonie, de desăvârşire, de ideal, îngemănată cu dramatica nevoie de cunoaştere absolută şi de acţiune întru dărâmarea „piramidei fatale” care desparte şi învrăjbeşte neamurile, generaţiile, creatorii. Doar că Eminescu a fost maestrul şi mântuitorul lui Brâncuşi, după cum a fost al nostru al tuturora,

[30] *Antichitatea despre artele plastice,* ed. A. Cizek, Bucureşti, 1971, p. 185-186.
[31] *Ibidem,* p. 184-185.

Luceafărul fiind „guida, duca e maestro" pentru Brâncuşi mai mult decât pentru toți la un loc, după cum am dovedit. Acest fapt central al culturii umanității, acest miracol s-a întâmplat sub ochii noştri, fără să-l presimțim.

La rândul său, Luceafărul a pătruns în conştiința umanității, s-a „universalizat" (aşa cum doream noi şi eram conştienți că o merită deplin atunci când blestemam intraductibilitatea inefabilului versului eminescian), a pătruns ca un şuvoi de valuri noi în unda creatoare a umanității **prin Brâncuşi,** singurul care a reuşit să-i traducă poemele în categoriile universalului, întrucât a găsit limbajul adecvat: armonia volumelor creatoare de spațiu, timp şi lumină, volume modelate, cioplite şi şlefuite din lemn, metal şi piatră.

Într-adevăr, nici o altă limbă europeană nu putea să cuprindă, prin traducerea poemelor, infinitul metafizic şi infinitul sensibilității visului şi eroismului eminescian, ci acest lucru a fost posibil doar prin recurgerea la alt limbaj artistic: al bronzului şi al marmurei, al lemnului şi al pietrei. Dar pentru aceasta a trebuit să vină marele traducător-creator Brâncuşi! Şi a venit!

Fără să bănuim, datorită *Capului Poetului* realizat de Brâncuşi, constelația Eminescu cuprinsese în luminile ei nesfârşirea Spiritului, ascunsese la sânul ei Calea Lactee şi noi, microni prinşi în imensitatea ei, nu realizasem aceasta, aşa cum de mii de ani omenirea nu realizase că stă pe o sferă. Toate acestea fiindcă, atunci când ne uimea Luceafărul, uitam de Brâncuşi şi invers, pentru că nu realizam că sensibilitatea estetică modernă a conştiinței româneşti este opera amândorura. Că este provincial să-l studiem pe Eminescu fără să auzim în surdină muzica volumelor rostuite de Brâncuşi, că este cosmopolit să căutăm esența zborului la Brâncuşi înainte de a ne fi crescut „în cer" aripile Luceafărului; fiindcă nu desluşeam că avem nevoie de armoniile lui Brâncuşi spre a le retrăi pe cele ale lui Eminescu, după cum avem nevoie să cunoaştem istoria universului pentru a cunoaşte structura atomului. S-au întâmplat acestea şi pentru că îl căutasem pe Brâncuşi – ca să-l înțelegem – printre palmierii Africii, prin neoliticul asiatic sau prin cartierele boeme ale Parisului, tocmai pe el, retrasul, singuraticul, inconfundabilul, care toată viața nu lepădase costumul său alb, al țăranului român.

Eminescu învinsese pentru că Brâncuşi întemeiase arta modernă. Brâncuşi reuşise această nouă viziune asupra frumosului fiindcă fusese născut Eminescu. Această naştere mistică, acest miracol camuflat, cum ar fi spus Mircea Eliade, a fost preanunțat de Alexandru Vlahuță (prieten şi cu Eminescu şi cu Brâncuşi), de V. G. Paleolog şi P. Pandrea şi intuită de Cornel Regman, dar până la urmă trecută sub tăcere, fiindcă nu se formase încă criticul care să stăpânească la fel de bine şi limbajul poeziei şi cel al formelor spațiale, criticul care să cunoască în profunzime atât istoria litereaturii, cât şi cea a artei plastice şi, în plus, lipsea dovada peremptorie a identității creatoare Eminescu-Brâncuşi, deşi visul vieții amândurora fusese zborul şi mai ales, zborul în vis sau visarea în lumea mirifică a codrilor româneşti. Chiar şi noi ne-am umplut sufletul de uimire față de strălucirea constelației Eminescu în universul brâncuşian, abia după ce am descoperit CAPUL

ZEULUI TÂNĂR EMINESCU în 1996, după ce am putut studia aprofundat această capodoperă.

A explica prin cultul viu şi frenetic al lui Eminescu, la finele secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, formarea marilor artişti români care nu puteau să se sustragă, ca întreaga generaţie, acestei matrici spirituale, poate lămuri, în special, geneza capodoperei lui Brâncuşi.

Divinizarea lui Eminescu este antipodul „cultului personalităţii". E un fenomen de o mare rezonanţă culturală, în opoziţie, mergând până la excluziune violentă, cu ceea ce s-a numit „cultul personalităţilor", care s-a practicat în România şi în alte state ale lumii, pe banii contribuabililor, fără voia lor şi prin terfelirea conştiinţei cetăţenilor. Divinizarea poetului este un efect luminos, creator, ce decurge cu necesitate din faptul că s-a născut un geniu, geniul cosmic în momentul afirmării independente de sine a naţiunii şi a conştiinţei naţionale, ca supremă forţă spirituală a dezvoltării istorice a României. Apariţia lui Eminescu pe firmamentul spiritualităţii româneşti, prezentată de istoricii culturii ca un miracol covârşitor, ca o a doua naştere a poporului român, a fost ea însăşi, o necesitate absolută, venită din celelalte două momente de răscruce istorico-culturală trăite de naţiune: 1821 şi 1848.

Cultul lui Eminescu a fost şi este continuarea revoluţiei integrale a sufletului românesc proiectată, provocată şi integrată în sfera universalităţii istorice de către Eminescu – în sfera artei cuvântului şi apoi, de către Brâncuşi – în sfera artei formelor spaţiale.

Poate cel mai bine a înţeles acest lucru filosoful C. Rădulescu-Motru, al cărui sistem, „personalismul energetic", este perfect exprimat de gândurile generatorare de formă din opera lui Brâncuşi – după cum susţinea chiar filosoful în cauză.

La împlinirea a 50 de ani de la moartea lui Eminescu, C. Rădulescu-Motru făcea o comunicare la Academia Română, în care demonstra naturaleţea, spontaneitatea, autenticitatea, necesitatea culturală a cultului lui Eminescu, cult căruia îi prevedea şi o dezvoltare viitoare neîntreruptă, cu efecte creatoare continue pentru condiţia istorică şi spirituală a românilor: „La un cult eminescian – căci de un adevărat cult se bucură astăzi Eminescu – s-a ridicat apoi, an de an, opera lui Eminescu în ochii publicului românesc. În această ridicare a fost o continuitate perfectă. Nici o influenţă de modă trecătoare. Cultul eminescian a fost produsul direct al trezirii conştiinţei literare în lumea noastră românească. În Mihai Eminescu noi am ajuns a recunoaşte pe cel mai reprezentativ maestru al nostru... În poezia şi proza lui, simţirile cele mai caracteristice ale vieţii noastre naţionale şi-au găsit o expresiune artistică nepieritoare. El a fost maestrul care a ştiut alege metalul pur şi nobil din minereul brut al sufletului nostru"[32].

Ne-am mântuit prin Eminescu şi Brâncuşi, prin Tată şi prin Fiu. Mai trebuie să regăsim Duhul Sfânt al acestora şi ne vom mântui a treia oară, prin noi înşine!

[32] C. Rădulescu-Motru, *Cuvântarea d-lui prof. C. Rădulescu-Motru, preşedintele Academiei Române,*16 iunie 1939, în „Convorbiri literare", anul LXXII, numerele 6-7-8-9, iunie-septembrie 1939, p.732.

DIMITRIE GUSTI DESPRE REFORMA SOCIALĂ ŞI TEMEIUL EI ŞTIINŢIFIC (MONOGRAFIA SOCIOLOGICĂ)[*]

IANCU FILIPESCU

Reforma constituie în ţara noastră obiectul unor numeroase dezbateri, multe dintre ele pasionale şi contradictorii. Lipseşte încă o construcţie teoretică globală a acesteia, în strânsă legătură cu cunoaşterea integrală, pe baze empirice, a unităţilor de viaţă socială, dar şi o definire clară a idealului social (viitorul social), ca şi o alegere a mijloacelor potrivite pentru realizarea acestuia. Cercetătorii din ştiinţele sociale au renunţat să abordeze interdisciplinar, prin muncă de teren, *marile probleme sociale* cu care se confruntă societatea noastră[1]. Şi din această cauză, reforma a înregistrat numeroase eşecuri, suferinţe şi deziluzii. De aceea, concepţia lui Dimitrie Gusti despre reforma socială, cu caracter total, întemeiată pe sistemul cunoaşterii integrale a realităţii sociale naţionale, îşi păstrează o deplină actualitate.

1. CONTEXTUL SOCIAL ŞI CONSTITUIREA ASOCIAŢIEI PENTRU STUDIUL ŞI REFORMA SOCIALĂ

În baza proiectului prefigurat în lecţia introductivă din 1910[2], Dimitrie Gusti îşi elaborează concepţia sa despre reforma socială şi monografia sociologică în contextul social al României de la sfârşitul primului război mondial: „România,

[*] Comunicare prezentată la Simpozionul omagial „Dimitrie Gusti – 120 de ani de la naşterea savantului", Bucureşti–Drăguş, 18–20 mai 2000.

[1] Edificatoare sunt şi constatările făcute de H. H. Stahl, încă din anul 1991: „Asistăm în zilele noastre la un alt proces social, de primordială importanţă şi anume la desfiinţarea acestor forme de colectivizare forţată şi de diriguire planificată central, a proceselor de producţie agricolă, însoţit de o trecere la un sistem de piaţă. *Atragem atenţia că nici cercetarea acestui proces social actual, oricât de important ar fi, nu a fost şi nu este* încă *studiat de sociologii actuali.* Dacă perioada dintre «împroprietărirea» ţăranilor din 1864 şi 1914 a fost studiată de către Ion Ionescu de la Brad (care prin cercetări efectuate la teren a vrut să vadă cum a fost aplicată legea rurală din 1864 şi la ce rezultate s-a ajuns astfel), dacă pentru perioada dintre 1918 şi 1944 avem studiile sociologice ale vieţii ţărăneşti, (de pildă, cele patru volume intitulate *60 de sate),* dimpotrivă, pentru întreaga perioadă de la 1944 până la zi nu mai dispunem de nici un studiu sociologic edificator. Ca atare, principiul că *sociologii sunt obligaţi a cerceta fenomenele fundamentale ale vieţii sociale a fost părăsit, vechea tradiţie a cercetărilor sociale româneşti fiind abandonată".* (H.H. Stahl, *Premisele şcolii româneşti de sociologie*, în „Sociologie Românească", serie nouă, nr. 5-6, 1991, p. 329).

[2] D. Gusti, *Introducere la cursul de istoria filosofiei greceşti, etică şi politică,* în „Opere" vol.1, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1968, p. 205-224.

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 305–312, Bucureşti, 2000

îndată după război, în plină criză de creştere şi în căutarea firei ei naţionale, avea nevoie de o monografie sociologică. Zilele tulburi ale Iaşilor, când fusesem atât de aproape de clipa cumplit de grea, când urma să plătim păcatele uşurinţelor noastre de atâtea decenii de politică socială greşită, când zdrobitoarei deprimări de atunci i-au urmat zorile României Mari, au fost desigur zile de mare bucurie obştească; pline totuşi de spaimă. România latifundiară murise. Nu se ştia ce anume îi va lua locul. Alipirea provinciilor româneşti urma şi ea să schimbe, într-un fel ce nu se putea bănui, înfăţişarea ţării noi. Ca un răspuns la aceste îngrijorări, acolo la Iaşi, se naşte cea dintâi înfăptuire de valoare naţională a profesorului: Asociaţia pentru Studiul şi Reforma vieţii sociale se transformă mai apoi în Institutul Social Român, care-şi propunea idealul etic monografic: studiul realităţii româneşti în vederea unei reforme sociale”[3].

Edificatoare este şi caracterizarea, făcută de D. Gusti, climatului psihosocial al acelei perioade şi care prezintă similitudini cu cea actuală: „O pâclă învăluia spiritele. Domnea neliniştea şi o nemulţumire generală. Curgeau sub formă de potop criticile şi propunerile de reformă din partea celor chemaţi şi mai ales a celor nechemaţi. Toţi cereau o reformă generală a statului zguduit din temelii. Răsăreau reformatorii din toate colţurile Moldovei. Se căuta o formulă salvatoare. Noii politicieni, recrutaţi dintre nemulţumiţi şi disperaţi – ce-şi vedeau interesele lor grav ameninţate – preconizau crearea unui nou partid politic. Dar o seamă de tineri economişti, agronomi, jurişti, doctori, profesori, administratori, industriaşi, funcţionari, considerau că era nevoie de o reformă a omului şi a societăţii, prin mijloace apolitice, reformă care prin consecinţele ei ar fi devenit apoi politică”[4]. Răspunzând acestor năzuiţe ale tinerilor intelectuali, în anul 1918 s-a constituit Asociaţia pentru Studiu şi Reforma Socială. În *Apelul din aprilie 1918,* redactat de D. Gusti, sunt stabilite patru obiective cu caracter programatic ale activităţii asociaţiei: „de a cerceta toate laturile vieţii sociale româneşti – în mod dezinteresat şi fără nici o prejudecată şi tendinţă ştiinţifică ori politică – de a propune reformele care izvorăsc în mod firesc, logic, din aceste studii, de a lupta pe toate căile de propagandă pentru ca aceste reforme să se înfăptuiască şi în sfârşit de a contribui în largă măsură la educaţia socială a maselor. De bună seamă că lipsa unei cunoaşteri adâncite şi aprecieri juste a realităţii româneşti a fost una din cauzele puternicilor zguduiri din temelii ale Statului nostru; amintim numai dintre cele ivite în decursul ultimelor decenii: revoluţiile sociale din 1888 şi 1907, criza financiară din 1900 şi extrem de dureroasa situaţie în care ne aflăm”[5]. Asociaţia şi-a creat ca revistă „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială” (1919).

[3] H.H. Stahl, *Şcoala monografiei sociologice,* în *Dimitrie Gusti şi Şcoala Sociologică de la Bucureşti,* I.S.R., Bucureşti, 1937, p. 176.

[4] D. Gusti, *Realitate, ştiinţă şi reformă socială,* în „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială” p. XVII.

[5] D. Gusti, *Asociaţia pentru Studiul şi Reforma Socială. Apel făcut în aprilie 1918,* în „Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială” an. I, nr. 1, 1919, p. 291.

La 1 februarie 1921, Asociația se transformă în Institutul Social Român, cu sediul la Bucureşti, care a urmărit şi el, în mod constant, realizarea obiectivelor programatice cuprinse în *Apel*, acordându-se o atenție sporită cercetărilor monografice (interdisciplinare la teren, în direcția întemeierii ştiințifice a schimbărilor sociale, în special a reformei sociale).

2. LEGEA CIRCUITULUI SOCIAL ŞI SISTEMUL IDEALISMULUI CRITIC

În gândirea savantului român „realitatea socială nu constituie altceva decât un continuu şi *neobosit circuit*, pe care, dacă am voi să-l reprezentăm grafic, trebuie să ni-l închipuim ca două linii curbe, care formează un cerc. Începutul primei linii este realitatea socială actuală, iar la sfârşitul ei – realitatea socială nouă – creată prin procesul de cunoaştere şi apreciere, prin forța ideii şi a realului. Sfârşitul acestei linii, creația nouă, devine însă începutul liniei a doua, care se termină în cunoaşterea ei, ca realitate existentă. Linia a doua se închide deci, unindu-se cu linia întâi, formând circuitul social”[6]. Este de remarcat că acest circuit este legat de cuplul categorial *realitate – posibilitate*, care, ca şi categoria de *totalitate*, este de sorginte aristotelică: „Pentru teorie mai amintim că analizele întreprinse până acum pun în lumină unitatea logică dintre realitatea socială trecută, prezentă şi viitoare. Ceea ce este acum realitate prezentă a fost pentru un trecut mai apropiat sau mai îndepărtat abia un ideal. Ceea ce este pentru realitatea prezentă un ideal, va fi cu siguranță într-o zi, prin eforturile neîncetate ale oamenilor, o realitate deplină. Din nou, surprindem legătura indestructibilă dintre realitate şi ideal. *Realitatea trecută şi prezentă nu sunt decât idealul înfăptuit, iar idealul de azi nu este decât realitatea de mâine”*[7] (subl.ns.). Pentru Gusti circuitul social are caracter de lege, respectiv de *lege a dezvoltării sociale:* „Cercul vieții sociale pare închis, însă acest cerc nu se închide niciodată decât pentru a se deschide din nou. Evoluția socială este mersul ascendent al omenirii către personalitate, o înfăptuire treptată a idealului etic înseamnă o continuă desăvârşire a realității omeneşti”[8].

Pentru Gusti, *realitatea socială* şi idealul social reprezintă, totodată, şi cele două „rădăcini adânci” ale reformei sociale. Legătura dintre aceste două „rădăcini” se realizează prin desfăşurarea *temporală a acțiunii circuitului social*. Savantul propune un *model* acționalist al transformărilor sociale: acțiunea socială cuprinde un *actor*, care este de fapt purtătorul acțiunii. Orice acțiune se realizează în vederea atingerii unui *scop*. Scopul (idealul) şi actorul acțiunii sunt legați prin *mijloacele* necesare acțiunii. *Pentru ca o acțiune să fie eficientă ea trebuie să se întemeieze* pe *cunoaşterea ştiințifică* (acțiune logică): „Cunoaşterea devine, prin

[6] D. Gusti, *Realitate, ştiință şi reformă socială,* în *loc. cit.*, 1919, p. XVII.

[7] D. Gusti, *Considerații asupra unui sistem de sociologie, etică şi politică,* în *Opere*, vol. 1, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p. 350.

[8] *Ibidem*, p. 350.

acțiune, capabilă să participe la propria ei dezvoltare în viitor, fapt care se traduce prin alegerea unui anumit drum din cele posibile şi pentru înfăptuirea acelui scop pe care-l indică cunoaşterea. Teoria serveşte în chipul acesta la imbolduri noi, iar acțiunea, după ce a îmbogățit teoria, o completează prin noi anticipări şi angajări ale voinței în câmpul realizărilor”[9].

În sistemul ştiințelor, *sociologia, ca ştiință a realității sociale actuale şi a tendințelor ei de evoluție* oferă *eticii,* ca *ştiință a scopurilor,* posibilitatea de a construi *idealul social* (scopul suprem), iar *politica* are ca obiectiv stabilirea unui plan şi program, care să propună voințelor modificarea realității actuale, recunoscută ca insuficientă în sensul idealului”[10]. Voința este aceea care „prin acțiune face legătura dintre cunoaşterea prezentului real şi opera de transformare a acestuia într-un viitor real mai bun. Într-adevăr, pentru a cunoaşte realul nu este de ajuns de a gândi, ci este nevoie de acțiune ...” Pentru realizarea cu succes a transformărilor sociale, actorii sociali trebuie educați. În acest sens, exemplifica Dimitrie Gusti, „neajunsul decisiv al reformei agrare consistă, în lumina acestei constatări, în faptul că s-a dat pământ dar nu s-a făcut *educația voinței* țăranilor împroprietăriți, pentru a cuceri acest pământ şi a-i da o cât mai mare rentabilitate în vederea unui standard de viață mai ridicat. *Trezirea voinței de mai bine, cu deşteptarea unor trebuințe noi de viață,* iată prima garanție de succes a oricărei străduințe de îmbunătățire agrară”[11] (subl.ns.).

Reforma socială, ca temei al schimbării, implică, în mod logic, *cunoaşterea, idealul* şi *acțiunea socială* : „Dar ştiința realismului social se extinde, potrivit circuitului social, asupra celor trei fețe ale acestuia: ce a fost, ce este şi ce va fi, prin cele trei instrumente fundamentale ale spiritului omenesc: cunoaştere, acțiune şi ideal, formând astfel o trilogie realistă unitară, care se înfățişează într-un sistem de coordonate ale realității, ca o adevărată critică a rațiunii sociale. De aceea, acest sistem poate fi numit şi idealism social critic”[12].

În sistemul gustian, sociologia ocupă poziția centrală, deoarece ea dă „substanța” ştiințifică atât *eticii,* „care n-ar putea defini acest ideal cu totul în afara realității sociale”[13], cât şi politicii, „deoarece acesteia îi revine sarcina de realizare a idealului social prin mijloacele pe care o națiune le are la îndemână. O politică temeinică nu este posibilă din cauza aceasta, fără o cunoaştere a realității sociale”[14].

Rolul central al sociologiei în sistemul idealismului social, are şi un statut ontologic: „Procesul de devenire a realității sociale concrete are trei momente de desfăşurare inerente ei: se proiectează în viitor, tinde a deveni prezent şi se pierde în trecut. Plecând de la prezent, adică de la realitatea ce formează experiența

[9] *Ibidem.*

[10] D. Gusti, *Realitate, Ştiință şi Reformă Socială,* în „Arhiva”, an I, nr. 1, 1919, p. XII.

[11] D. Gusti, *Considerații asupra unui sistem de sociologie, etică şi politică,* în *Opere,* vol. 1, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p. 343.

[12] *Ibidem,* p. 352.

[13] D. Gusti, *Sociologia monografică, ştiință a realității sociale,* în *op. cit.,* p. 327.

[14] *Ibidem,* p. 328.

cunoscută, căutăm în trecut explicarea formării şi dezvoltării ei şi încercăm a fixa pentru viitor elementul ideal, cum ar trebui să fie. Trecutul este momentul cauzalităţii şi prezentul, ca existenţă reală concretă, este de fapt o succesiune continuă de prezenturi. Aceste trei momente, inseparabile în procesul necontenit al realităţii sociale concrete, ne dau conştiinţa realităţii proprii, a cauzalităţii care ne face să existăm şi a finalităţii care ne face să activăm. Astfel, se înnoadă trecutul şi prezentul în viitor. *Realitatea socială concretă se află în toate aceste trei momente ale procesului social"*[15] (subl.ns.)

Sociologia, ca *sinteză creatoare* a ştiinţelor sociale particulare, asigură eficacitatea reformei sociale. În plan acţional–ştiinţific, *„omul de ştiinţă socială, după cunoaşterea amănunţită a stărilor de fapt, ajunge pe nesimţite, în mod logic, să descopere tendinţele de evoluţie şi idealul social spre care se îndreaptă societatea şi apoi să formuleze un sistem politic al mijloacelor celor mai potrivite pentru înfăptuirile şi schimbările sociale. Ştiinţa socială întemeiază şi ajunge cu necesitate la concepţia unei reforme sociale"*[16].

3. LEGEA PARALELISMULUI SOCIOLOGIC ŞI CARACTERUL INTEGRAL AL REFORMEI SOCIALE

Reforma socială reprezintă temeiul schimbărilor din cadrul unităţilor de viaţă socială (sate, oraşe, naţiune). Ea are în gândirea lui Dimitrie Gusti un caracter total. Acest caracter global al reformei decurge din legea paralelismului social: „Paralelismul dintre manifestările economice, spirituale, moral-juridice asigură unităţilor sociale echilibrul lor interior. Dacă o schimbare ivită într-una din manifestările sociale nu ar atrage după sine cu necesitate transformări corespunzătoare în toate celelalte manifestări, societatea şi-ar pierde cu uşurinţă unitatea şi armonia interioară şi dezechilibrul, astfel provocat, i-ar determina un grabnic proces de disoluţie"[17]. Este formulată astfel o idee, cu valoare de principiu, confirmată de teoria contemporană a sistemelor, după care schimbările provocate la nivelul subsistemelor trebuiesc realizate între anumite „limite", pentru a nu pune în pericol existenţa sistemului, disoluţia acestuia. Mecanismele de autoreglare trebuie lăsate să funcţioneze.

Ea impune şi o sincronizare a schimbărilor produse la nivelul componentelor sistemului social: „Legea aceasta exprimă faptul de însemnătate hotărâtoare pentru viaţa unei societăţi, al solidarităţii dintre părţi şi întreg, în ciuda diversităţii părţilor. Din acest principiu al solidarităţii decurge apoi imperativul pentru orice reformă, socială ori politică, de a fi integrală, de a fi adică o reformă în acelaşi timp economică şi spirituală şi moral-juridică şi politico-administrativă. O reformă, bunăoară, a satului românesc, dacă urmăreşte a depăşi o simplă bunăvoinţă generoasă sau interior utilitaristă, pentru a fi într-adevăr transformatoare şi eficace, trebuie să

[15] D. Gusti, *Legea unităţilor sociale,* în *Opere*, vol. 1, 1968, p. 365.
[16] D. Gusti, *Sociologia monografică ştiinţă a realităţii sociale,* în *op. cit.,* p. 328.
[17] D. Gusti, *Consideraţii asupra unui sistem de sociologie, etică şi politică,* în *op. cit.,* p. 345.

aibă în vedere paralel şi cu egală atenție, atât reforma sănătății, cât şi cea economică, reforma culturală, cât şi cea moral-juridică. Orice reformă integrală a satului, cu tendințe de înnoire şi înălțare, care îl răstoarnă din deprinderile lui de viață, muncă şi câştig, trebuie să armonizeze întreaga lui activitate în raport cu noile condiții de viață"[18]. D. Gusti formulează o serie de idei cu valoare de principiu în legătură cu modalitățile de realizare a reformei, care sunt pe deplin actuale.

4. MONOGRAFIA SOCIOLOGICĂ ŞI REFORMELE EDUCAȚIEI ADMINISTRAȚIEI, POLITICII ŞI CULTURII

Acumulând o bogată experiență, ca urmare a rezultatelor obținute de către echipele monografice din cercetările la teren, D. Gusti îşi perfecționează sistemul său sociologic. Monografiei sociologice, ca tip de cercetare ştiințifică integrală a unităților sociale, i se adaugă o *dimensiune acționalistă.* „Dar, între timp, chiar din campania Ruşeților – îşi aminteşte H. H. Stahl – fusese urmărită şi ideea acțiunii sociale, încetul cu încetul această a doua idee prinzând chip din ce în ce mai concret, în forma unei căutări a mijloacelor prin care o masă de oameni, aflați la un nivel cultural nesatisfăcător, ar putea fi antrenați într-o muncă de ridicare a vieții lor sociale spre forme superioare, atât materiale, cât şi spirituale. Trezirea şi organizarea inițiativelor locale ajunsese astfel a forma problema de bază a acțiunii culturale. În soluționarea ei, profesorul Gusti recursese experimental la toate formele posibile, de la şezători, conferințe, biblioteci, campanii pe probleme, până la şcolile țărăneşti, toate urmând a se integra sistematic în cadrul preexistent al căminelor culturale tradiționale"[19]. Cercetarea se leagă, astfel, cu acțiunea. *Sociologia „cogitans" se uneşte cu sociologia „militans"*. În vederea realizării acestor sarcini, D. Gusti publică, în anul 1934, *Sociologia monografică, ştiință a realității sociale.* Aici, profesorul stabileşte misiunile (funcțiile) monografiei sociologice, prezentarea acestora servind şi la aprofundarea concepției sale despre temeiul ştiințific şi caracterul global al reformei sociale. Mai ales în legătură cu problematica reformei vom prezenta aceste misiuni ale monografiei:

a. *sarcina cunoaşterii integrale a realității sociale* în esența, manifestările şi condițiile de viață, de la formele concrete şi fragmentare, până la cele mai abstracte şi universale[20];

b. *misiunea educativă*, respectiv formarea studenților ca cercetători la teren, dar şi răspândirea instrucției şi culturii în rândurile populației prin şezători, asistență medicală, sfaturi economice, întemeierea de biblioteci şi cămine culturale. *O reformă socială nu se poate înfăptui cu succes fără o educație socială adecvată idealului social propus.* În acelaşi timp, cercetarea interdisciplinară, la teren, a realităților sociale este necesară *reformei şcolii româneşti:* „Misiunea

[18] *Ibidem,* p. 345-346.

[19] H.H. Stahl, *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a „monografiei sociologice"*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 174-275.

[20] D. Gusti, *Sociologia monografică – ştiință a realității sociale,* în *op. cit.*, p. 321.

educativă a monografiei sociologice trebuie căutată însă şi în altă parte. Ne gândim la foloasele pe care le poate avea cunoaşterea adâncită a realităţii săteşti pentru reforma şcolii româneşti şi întemeierea unui învăţământ real, care să-şi îndeplinească în întregime funcţia lui socială. Ideile pedagogice pe care le-am susţinut şi ca ministru al instrucţiei, cultelor şi artelor au ca punct central această concepţie sociologică a unui învăţământ românesc. Şcoala nu poate fi o instituţie cu totul străină de mediul înconjurător, întrucât ea se adresează unei realităţi precise, pregătind, prin mijloacele locale, care îi stau la îndemână pentru o viaţă socială concretă. Învăţământul nostru teoretic şi unitar nu ţine seama de împrejurările locale, de regiunea istorică şi economică şi de unitatea de viaţă socială din care face parte. Învăţământul, deşi unitar, predând cunoştinţe fundamentale pentru toţi (prin programul minimal), trebuie să fie în acelaşi timp diferenţiat, adică să se adapteze fiecărei regiuni în parte (programul aplicat, sintetic). Se înţelege însă că, atât pentru fundamentarea ştiinţifică a învăţământului regional, cât şi pentru asigurarea unei funcţionări normale (prin programe, muzee şi material intuitiv documentar) se cere o cunoaştere exactă a regiunii”[21]. Succesul reformei învăţământului depinde şi de participarea specialiştilor, dar mai ales a cadrelor didactice, atât la monografia sociologică, cât şi la aplicarea acesteia. Reforma socială este o operă colectivă; ea presupune participarea actorilor sociali educaţi social şi motivaţi. În consecinţă, *participarea socială* este o condiţie a realizării eficiente a reformei;

c. *misiunea administrativ-politică*, referitor la care Dimitrie Gusti distinge trei tipuri de administraţie. Primul tip este o administraţie care „se îngroapă în rutină şi birocraţie pură, rezumându-se să rezolve acte şi să îndeplinească formalităţi”[22]. Ea nu se interesează de soarta cetăţenilor. Cel de al doilea tip este *administraţia ca a doua magistratură*, care este „salvatoare şi binevoitoare şi pune în locul abuzului, dreptatea şi în locul bunului plac şi al măsurilor arbitrare, legea”[23]. Ultimul tip de administraţie nu se mărgineşte numai la aplicarea cât mai severă a legilor (întrucât nu se face justiţie), ci cuprinde şi sarcina organizării tehnice a vieţii locale, a realizării şi îndrumării active a vieţii sociale. În acest fel, regimul administrativ prezintă nu numai o potenţare şi o mărire a garanţiei juridice, ci devine una din condiţiile de existenţă a regimului de stat contemporan, permiţându-i şi înlesnindu-i să ia contact şi să se adapteze îndeaproape realităţii. Prin administraţia astfel concepută se umple prăpastia de odinioară dintre stat şi realitate[24]. Este necesară, deci, şi o *reformă administrativă.*

Ea presupune şi o nouă concepţie de administrare, care nu se mai rezumă la despărţămintele arbitrare ale ţării, comune, judeţe etc. Ea are în vedere satele, oraşele şi regiunile, şi „ca să ne referim exclusiv la ţara noastră, mai ales satele, realitatea cea mai răspândită şi cea mai importantă a vieţii noastre sociale. Iată cum problema

[21] *Ibidem*, p. 326.
[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem*, p. 326-327.
[24] *Ibidem.*

administrației, în înțelesul ei de astăzi, înseamnă pentru noi, în ultimă instanță, problema socială a satului. Şi cum o administrație temeinică, în acelaşi înțeles modern al ei, nu este posibilă nici ca îndrumare, nici ca organizare, nici ca transformare socială, fără o cunoaştere amănunțită a realității, monografiile sociologice au îndeplinit şi în privința aceasta o misiune dintre cele mai de seamă”[25].

Acelaşi lucru este valabil şi pentru *politică.* Acesteia îi revine sarcina de realizare treptată a idealului social prin mijloacele pe care o națiune le are la îndemână. O politică temeinică nu este posibilă, din cauza aceasta, fără cunoaşterea aprofundată a tendințelor de evoluție socială. Prin această cunoaştere, monografia sociologică dă politicii un nou temei şi o pune în conformitate cu realitățile. *„Politica trebuie să înceteze să fie operă strictă de legiferare sau reformă a unor oameni şi a unei societăți abstracte; ea trebuie să se îndrepte spre societatea reală şi omul concret, ca să devină ea însăşi reală şi concretă. Căci nu se poate legifera când nu se ştie pentru ce şi pentru cine se legiferează, după cum nu se poate gospodări, când nu se ştie ce şi pentru cine se gospodăreşte.”*[26] (subl.ns.);

d. *misiunea culturală şi etică.* Monografia sociologică are ca misiune şi întemeierea şi dezvoltarea culturii naționale. Realizarea acestui obiectiv „cere un contact viu şi permanent cu unitățile de viață socială păstrate în formele lor etnice, cum sunt la noi satele. Din cunoaşterea aprofundată a literaturii populare, a artei țărăneşti, a vieții spirituale de la sat, singurele încă neinfluențate de forme străine de cultură, cultura națională poate primi un nou imbold şi o îndrumare mai sigură spre forme proprii de creație”[27]. Cunoaşterea monografică oferă prilejul pentru o renaştere şi o înflorire a vieții spirituale naționale şi, totodată, fundamentul ştiințific al *politicii culturale.* Scopul suprem spre care tinde schimbarea socială, prin reforma socială, îl reprezintă materializarea *idealului social* (viitorul social). Prin urmare, monografia sociologică îşi propune cunoaşterea şi aprofundarea acestui ideal. „Una din ideile fundamentale ale sistemului nostru de gândire sociologică – sublinia profesorul Gusti – este tocmai afirmarea că idealul social, care nu-şi găseşte rădăcinile în înseşi posibilitățile de dezvoltare a realității este inutil, pentru că este inoperant. De aceea, stabilirea idealului social nu se poate face fără cunoaşterea realității supuse imperativelor lui. Idealul social nu este şi nu poate fi decât actualizarea maximă şi optimă a tuturor posibilităților constitutive realității sociale pe linia unei treptate perfecționări”[28].

Dimitrie Gusti face parte din galeria marilor sociologi, creatori de şcoală, care s-a preocupat nu numai de elaborarea unui sistem sociologic, care să îndrume cercetarea empirică a realității sociale, ci şi de schimbarea socială a realității, în sensul progresului, prin reforma socială şi prin politici întemeiate sociologic.

[25] *Ibidem,* p. 327.
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem,* p. 329.
[28] *Ibidem,* p. 331.

SOCIOLOGIA EDUCAȚIEI ŞI A ÎNVĂȚĂMÂNTULUI – COMPONENTĂ ESENȚIALĂ A SISTEMULUI SOCIOLOGIC GUSTIAN

ŞTEFAN COSTEA

Când Dimitrie Gusti părăsea Ministerul Învățământului, în anul 1933, făcea următoarea mărturisire, ce a fost confirmată de întreaga sa activitate ulterioară: „Preocupările pe care le-am trăit aici vor fi obiectul permanent şi cel mai scump al preocupărilor mele şi în viitor”[1]. O asemenea „profesiune de credință” este pe deplin explicabilă, dacă avem în vedere locul şi rolul pe care D. Gusti le-a conferit educației, ca proces social, învățământului şi şcolii, ca instituție socială, în ansamblul concepției sale sociologice şi al activității social-politice practice, pe care a desfăşurat-o. Din acest punct de vedere, sunt deosebit de semnificative coordonatele teoretice pe care şi-a înscris preocupările şi eforturile consacrate modernizării învățământului românesc, în concordanță cu schimbările şi tendințele dezvoltării societății româneşti din perioada interbelică şi în perspectivă.

Sistemul sociologic gustian constituit dintr-un ansamblu coerent de concepte, teze, teorii situează în centrul său câteva paradigme esențiale, din care derivă toate componentele teoretice, metodologice şi acționale ale sistemului. Pentru tema pe care o discutăm, o semnificație aparte au, între altele, următoarele:

- societatea, în general, nu există decât ca abstracțiune şi nu ca realitate istorică efectivă;
- ceea ce există în mod real sunt „societățile” umane concrete care, în epoca modernă, se exprimă într-o unitate socială, pe care el a denumit-o „națiunea deplină”, „... singura unitate socială care îşi ajunge sieşi, în înțelesul că nu cere, pentru deplina ei realizare, o unitate socială mai cuprinzătoare, fiind în stare să-şi creeze o lume proprie de valori, să-şi stabilească un scop în sine şi să-şi afle mijloacele de înfăptuire, adică forța de organizare şi propăşire în propria sa alcătuire”[2];
- esența națiunii, ca unitate socială şi principiul său explicativ este voința socială, o realitate autonomă, „eminamente activistă”, care determină acțiunile şi relațiile „indivizilor voitori” şi care conferă reprezentărilor, sentimentelor şi ideilor capacitatea de realizare, respectiv de actualizare socială, întrucât „socialul este activitate, faptă”, iar „societatea este realitate vie, ea trăieşte întrucât se manifestă”;

[1] Dimitrie Gusti, *Ştiința națiunii*, în „Opere”, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, 1960, p. 492.
[2] *Ibidem*, p. 496.

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 313–322, Bucureşti, 2000

• voința socială are o calitate extraordinară, fiind în măsură, pe de o parte, să diferențieze, iar pe de alta, să se constituie în „punte de trecere", între popor şi națiune, deoarece popoarele trăiesc o viață pasivă, de fatalism şi resemnare, iar națiunile trăiesc o viață activă, de luptă pentru un ideal şi de creare a unui destin propriu. Ceea ce distinge cele două trepte de dezvoltare şi, în acelaşi timp, favorizează trecerea de la una la alta, este tocmai voința care, astfel, apare drept „esența însăşi a vieții naționale", fără de care națiunea nu şi-ar putea păstra existența;

• în sfârşit, în concepția lui Gusti, „voința nu se poate desprinde niciodată de conştiință", pentru că ea are un caracter „teleologic", urmărind, prin definiție, realizarea de scopuri, prin mijloace adecvate, iar toate acestea nu pot fi atinse fără cel puțin un „rudiment de conştiință".

Regăsindu-se în toate componentele diferențiate ale sistemului social, aceste principii se regăsesc în mod specific şi în domeniul educației, învățământului şi culturii, concretizându-se în politici şcolare şi culturale ale statelor naționale. Politici, menite să asigure, pe de o parte, cele mai adecvate şi eficiente modalități de identificare şi de exprimare a disponibilităților latente ale membrilor săi, iar pe de altă parte, de cultivare şi de valorificare superioară a lor, atât pentru soluționarea marilor probleme actuale, dar şi de viitor, ale națiunilor şi societăților.

Realizarea unor asemenea obiective reclamă însă o temeinică fundamentare teoretică, ştiințifică, pe care Dimitrie Gusti a făcut-o cu multă pasiune şi convingere, elaborând o serie de concepte, teze şi idei, care se constituie în fundamentele unei veritabile sociologii a educației şi învățământului, a căror valabilitate şi actualitate sunt pe deplin confirmate şi în zilele noastre.

Sintetic, acest corpus de idei, menit să întemeieze eforturile de dezvoltare a educației, învățământului şi culturii, de formare a „gospodarilor, cetățenilor, elitelor sociale şi politice, a conducătorilor societății, ar putea fi formulat după cum urmează:

a. Învățământul este în orice societate un sistem şi trebuie abordat şi tratat ca atare de către toți cei ce acționează în acest domeniu, pe întreaga scară ierarhică a acestuia. Dat fiind caracterul său de sistem hipercomplex şi foarte agregat, nici una din problemele sale nu poate fi soluționată corect, decât dacă se ține sema de faptul că orice intervenție în sistem, în oricare din componentele sale , afectează întregul sistem.

b. Orice sistem de învățământ este chemat, pe de o parte, să formeze toate categoriile de specialişti, care să fie în măsură să asigure o activitate productivă capabilă să contribuie constant la sporirea avuției naționale, iar pe de altă parte să formeze conducătorii şi administratorii calificați pentru organizarea şi conducerea eficientă a destinelor națiunii şi ale țării lor. Ceea ce înseamnă că şcoala trebuie să fie orientată în permanență în direcția satisfacerii necesităților esențiale ale societății, corelându-se armonios cu evoluțiile şi transformările ce se înregistrează în structurile societății, în fiecare etapă semnificativă a acestora.

c. Dat fiind specificul învățământului ca domeniu social ale cărui „produse" se realizează în perioade lungi de timp (10-12-15 ani), el trebuie să fie conceput în perspectiva pregătirii, formării şi adaptării elevilor şi studenților, atât la exigențele societății prezente, cât şi la cele ale societății viitoare. Aceasta, deoarece

„... sistemele de învățământ nu sunt în materie de viață socială decât ceea ce este ereditatea în viața biologică. Numai așa valorile sociale și valorile spirituale, trecând din generație în generație, își găsesc nemurirea”[3].

d. Nici una din problemele educației și învățământului nu trebuie să fie tratate separat de exigențele asigurării unei democrații reale, atât în viața economică, socială, cât și în întreaga viață națională. Ci, dimpotrivă, știut fiind că o veritabilă democrație nu poate exista „numai pe hârtie”, că ea trebuie „... să existe în viața de toate zilele și nu numai în constituție și preamărită în mod solemn în toate ocaziunile”[4]. Implicând, deci, acțiunea comună a producătorilor și administratorilor, ea reclamă formarea corespunzătoare a ambelor categorii de membri ai societății, cu precizarea că în cazul administrației și administratorilor este vorba despre o nouă concepție asupra lor, care implică o etică democratică, întemeiată pe înțelegerea administrației nu ca o simplă activitate de „... rutină care se înnecă în hârtiile de rezolvat de la masa verde; nici numai ca o a doua magistratură care împarte dreptate și care apără legalitatea; ci, concepția unei administrații ca îndrumătoare și creatoare a unor noi căi de viață socială, de organizare a vieței sociale însăși”[5].

e. Toate eforturile consacrate promovării educației și învățământului potrivit tezelor și principiilor de mai sus trebuie să fie subordonate unui ideal educațional clar și precis formulat. Pentru Gusti acesta îl constituie formarea prin școală a „personalității sociale”, respectiv a unei „personalități creatoare”, concepute ca „…o sinteză creatoare a elementelor iraționale și raționale ale omului”, „... o sinteză creatoare dintre acele motive efective, profunde și inerente ale omului care sunt: iubirea de sine, simpatia și religiozitatea, unite cu acel imperiu al scopurilor, cu acel domeniu de mijloace și scopuri, în care ne naștem, trăim și murim și în care ne zbatem, ca să alegem cel mai bun mijloc, pentru cel mai bun scop”[6]. Este vorba despre un tip de formație umană care depășește controversa dintre raționalism și iraționalism, dintre egoism și altruism, dintre individ și societate, creând un nou tip de personalitate care permite încadrarea individului în viața colectivă, întrucât, în acest fel se crează „o personalitate care este, în același timp, o individualitate puternică, o individualitate conștientă de valoarea ei proprie, care știe să asculte și știe să comande, care știe tocmai să dezvolte toate însușirile ce fac pe adevărații și bunii cetățeni și se inserează în rosturile superioare ale colectivității în care trăiește”[7]. Un tip de formație umană care asigură realizarea practică a „ethosului” vieții naționale și a eticii pedagogice.

f. Întrucât realizarea unui asemenea ideal educațional nu se înfăptuiește practic decât în societăți umane concrete, nu abstracte și, în acest domeniu trebuie avut în vedere omul concret și nu omul abstract, înseamnă că educația și

[3] D. Gusti, *Politica școlară în cadrul statului cultural*, în: *Un an de activitate la Ministerul instrucției, cultelor și artelor*, 1932-1933, București, Tipografia „Bucovina”, 1934, p. 496.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem*, p. 497.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

învățământul nu pot fi valabile pentru toate timpurile şi toate locurile. Ele nu pot fi „supranaționale", ci „sociale şi naționale", pentru că se desfăşoară întotdeauna în cadre istorico-sociale naționale, existente şi condiționate de factori fizici, geografici, biologici, istorici şi psihici specifici şi constituite din unități, centre şi regiuni sociale diferite, care fac parte integrantă din națiune, fără de care nu ar putea exista, nici unele nici altele. Realități care se răsfrâng şi trebuie să se regăsească în organizarea şi funcționarea instituțiilor sociale educaționale şi şcolare.

g. Asigurarea fundamentelor economice, materiale şi financiare, fără de care nici unul din obiectivele enunțate mai sus nu pot fi atinse, implică o veritabilă conjugare a inițiativelor particulare cu cele publice şi ale statului, în toate formele şi etapele proceselor de proiectare, concepție, organizare, desfăşurare şi valorificare ale educației, învățământului şi culturii, având în vedere marele adevăr, potrivit căruia salvarea şi promovarea lor nu constau „…în a fabrica legi şi programe, ci în a le da sens şi rodnicie prin aplicarea lor creatoare…"[8], de către toți cei implicați în aceste domenii şi sfere ale vieții sociale.

Acesta este fundalul teoretico-metodologic în perspectiva căruia Dimitrie Gusti a investigat multilateral şi complex, atât stadiul de dezvoltare al educației şi şcolii româneşti, cât şi perspectivele şi direcțiile necesare promovării „noii educații a națiunii", în concordanță cu direcțiile evoluției societății româneşti.

În abordarea acestei problematici, Dimitrie Gusti a pornit de la constatarea unei realități fundamentale şi anume, aceea că în deceniile 3 şi 4 ale secolului nostru „societatea românească se găseşte la o răscruce, la care, o înțelegere mult mai desăvârşită a structurii ei impune înnoirea hotărâtă a instituțiilor şi direcțiilor"[9]. Referindu-se la consecințele şi implicațiile crizei economice din anii 1929-1933, el preciza: „Criza economică mondială şi complicațiile politice internaționale contemporane au făcut vădită şi la noi, ca pretutindeni, ireductibilitatea şi unicitatea problemelor ce se pun națiunii noastre"[10].

Conştiința foarte clară a acestei situații şi sublinierea atât de apăsată a locului şi a rolului factorilor interni şi a particularităților naționale în desfăşurarea unor asemenea procese cu caracter internațional, cum a fost criza economică la care se referea, au constituit – şi realitățile sociale contemporane demonstrează că şi astăzi constituie – o bază valabilă de abordare, tratare şi soluționare a marilor probleme economice şi sociale, inclusiv a celor culturale, ale oricărui stat național şi popor.

Pornind de la aceste premise, în analiza raporturilor dintre şcoală şi societate, D. Gusti a făcut o serie de observații realiste şi a apreciat, în mod valabil, multiple aspecte de principiu sau concrete, ale acestora.

În primul rând, el făcea observația că şcoala, organizată la mijlocul secolului al XIX-lea potrivit unei concepții sociale, psihologice şi pedagogice, care a fost prea puțin schimbată între timp, nu mai corespundea şi nici nu mai putea corespunde situațiilor schimbate şi perspectivelor ce se conturau, atât în evoluția

[8] *Ibidem*, p. 512.
[9] Dimitrie Gusti, *Un an de activitate la Ministerul instrucției, cultelor şi al artelor, 1932-1933*, p. 491.
[10] *Ibidem.*

societății, cât şi a ştiințelor, tehnicii şi culturii, în general. Oricine dorește să înțeleagă şi să contribuie la dezvoltarea şi modernizarea societății românești trebuie, spunea el, să înțeleagă şi să ia serios în seamă faptul, ce a devenit din ce în ce mai evident, şi anume acela că, societatea românească interbelică, marcată de predominanța unei structuri economico-sociale agrar-țărănească nu poate spera să se dezvolte şi să avanseze pe calea progresului economico-social şi cultural cu aşezăminte şi investiții pedagogice împrumutate din alte țări, caracterizate de o dezvoltare urbană multiseculară şi de o viață economică industrială, diferite de situațiile noastre şi, deci, orientate în alte direcții decât cele rezultate din nevoile şi cerințele reale ale societății noastre.

Rezolvarea corespunzătoare a acestor complexe probleme, presupunea, pe lângă multe alte lucruri, între altele, şi o concepție clară despre ceea ce este învățământul şi educația ca proces şi instituție socială, despre locul şi rolul lor în viața socială. Aşa cum arătam şi la început, D. Gusti a conceput învățământul ca o parte a culturii, iar aceasta ca o parte a societății. Apreciind realist că, între viața economică şi cea culturală a unui popor – două manifestări constitutive ale oricărui sistem social – există o strânsă corelație şi, ținând seama de faptul că învățământul este o parte a culturii, Gusti sublinia că pentru societatea românească modernă, promovarea educației şi învățământului constituie o necesitate tot atât de stringentă ca şi refacerea şi dezvoltarea economică propriu-zisă.

Sensurile şi direcțiile dezvoltării şcolii şi învățământului trebuiau, în opinia sa, să fie ghidate de câteva idei, călăuzitoare. Astfel, el susținea cu îndreptățire că „şcoala este o instituție socială, izvorând din necesitățile societății, influențând-o şi lăsându-se influențată de societate”[11] şi că „ea trebuie să aibă rădăcini cât mai multe şi mai adânci în mediul social în care se află, pentru o activitate culturală cât mai completă şi mai intensă”[12].

În al doilea rând, oricine înțelege faptul că o nouă structură economico-socială a țării reclamă o nouă închegare a învățământului, trebuie să înțeleagă, în acelaşi timp, că învățământul public constituie un sistem complex, un tot, care reclamă nu numai intervenții parțiale şi limitate, ci modificări structurale şi de conținut, de ansamblu, pe baza unui model teoretic şi a unui plan de acțiune de ansamblu. În caz contrar, ceea ce se obține nu pot fi decât ameliorări sumare sau paleative, în cel mai bun caz, dacă nu cumva unele deformări şi incongruențe dăunătoare.

În lumina acestor perspective, D. Gusti a desfăşurat o amplă activitate de analiză a situației învățământului românesc în ansamblul său, ca bază pentru eforturile ce se cereau a fi făcute în vederea dezvoltării lui. Pentru cuprinderea problemelor şi adunarea unui fond omogen şi obiectiv de date asupra situațiilor el a utilizat o metodologie de investigație care s-a dovedit a fi fructuoasă. Aceasta a cuprins: utilizarea datelor statistice asupra situației de fapt a învățământului de toate gradele, existente în recensămintele generale şi specializate şi, îndeosebi, efectuarea de anchete şi cercetări asupra şcolii primare, a localurilor, inventarului de bunuri

[11] D. Gusti, *Un an de activitate la Ministerul instrucției, cultelor şi artelor 1932-1933,* p. 356.
[12] *Ibidem.*

materiale şi a bunurilor imobile ale şcolii, precum şi asupra loturilor şcolare, cu un plan de lucru pentru cultura lor agricolă raţională. La acestea s-au adăugat unele date cu semnificaţie pentru învăţământ rezultate din ancheta şi statistica culturală.

În utilizarea datelor statistice rezultate din recensămintele statistice obişnuite ale Ministerului Educaţiei şi Învăţământului, ca şi în conceperea şi realizarea anchetelor şcolare, Gusti a pornit de la faptul că, primele, arătând situaţia de fapt în care se găsea şcoala de toate gradele la venirea sa în Minister, reflectau concepţia oficială asupra şcolii, pe care el o considera ca o „concepţie unilaterală şi simplistă" şi priveau şcoala mai mult în ea însăşi şi mai puţin ca o instituţie socială cu multiple şi complexe legături cu societatea, pe care o reflectă şi o deserveşte.

De aceea, el a iniţiat şi a conceput anchete şcolare ca un mijloc menit să conducă la o cunoaştere cât mai completă şi aprofundată a situaţiei şcolii ca instituţie socială, cunoaştere care, în consecinţă, să depăşească simpla informaţie asupra modului cum a funcţionat şcoala în limitele prevederilor legale, a programelor şi a orariilor şcolare oficiale. Acest obiectiv explică atât structura (şapte capitole şi 31 subcapitole, cât şi conţinutul şi extensiunea (162 întrebări) chestionarelor care au stat la baza investigaţiilor de teren, cu ajutorul cărora s-a adunat un impresionant volum de date, a căror sistematizare, analiză şi interpretare au permis conturarea unei imagini de ansamblu şi cunoaşterea exactă, la acea dată, a situaţiei învăţământului, pe toate laturile lui, ceea ce se realiza, pentru prima dată în istoria investigaţiilor ştiinţifice, consacrate acestui important domeniu de activitate şi viaţă socială. O asemenea modalitate de investigaţie şi-a dovedit nu numai utilitatea. Ea apare ca o experienţă ce nu şi-a pierdut actualitatea şi care ar putea fi valorificată, evident prin completări şi corecturi impuse, atât de progresul metodologiei, metodelor şi tehnicilor de investigaţii contemporane, cât şi de specificul şi particularităţile învăţământului în societăţile contemporane.

Concluziile generale la care a ajuns, deşi erau nefavorabile, reflectau corect realitatea. În primii ani ai deceniului patru din secolul al XIX-lea, învăţământul de toate gradele trecea prin cea mai grea criză din câte a înregistrat în istoria sa. Nici una din ramurile sale nu-şi mai îndeplinea funcţia socială specifică ce îi era conferită în ansamblul sistemului.

Aceasta se reflecta în faptul că, la nivelul învăţământului primar, dincolo de dificultăţile rezultate din situaţia bazei materiale, numărul mare de elevi la un cadru didactic, distribuirea reţelei în teritoriu ş.a., frecvenţa şcolară era îngrijorător de scăzută, ceea ce făcea aproape iluzorie realizarea obiectivelor sale, mai ales în mediul rural. Învăţământul universitar devenea, la rândul său, „o fabrică de diplome pentru profesori fără catedre, pentru avocaţi fără procese, pentru medici fără pacienţi"[13].

În aceste condiţii, „... problema urgentă care se impunea era, deci, în întâiul rând adaptarea învăţământului de toate gradele la nevoile specifice ale vieţii sociale româneşti. Se impunea adică o raţionalizare a învăţământului, în sensul restrângerii activităţii extensive, determinând corespunderea fiecărei specii de învăţământ cu o funcţie socială precisă"[14].

[13] D. Gusti, *Un an de activitate…*. Cuvânt înainte, p. VIII.
[14] *Ibidem, p. IX.*

Analiza mai amănunțită a datelor demonstra că școala primară funcționa diferit și avea rezultate diferite în funcție de nivelul de viață economică și culturală, atins de populațiile pe care le deservea, că ea înregistra un nivel mai ridicat în mediul urban, îndeplinindu-și misiunea numai în cazul elevilor promovați. Dar, în ansamblul său, ea era marcată de existența unui mare număr de elevi de vârstă școlară neînscriși, de numărul considerabil de mare al celor ce, deși erau înscriși, nu frecventau cursurile, precum și de procentul scăzut al elevilor promovați.

Învățământul profesional și tehnic avea un pronunțat caracter urban, o distribuție neordonată și necoordonată în teritoriu, nici în raport cu populația și nici cu nivelul de dezvoltare economică și socială. Și la acest nivel, numărul de absolvenți era relativ scăzut în raport cu numărul celor înscriși. Mai grav apărea faptul că, mai ales învățământul tehnic și profesional, organizat de celelalte ministere, nu avea decât legături neînsemnate cu producția și cu activitatea productivă agricolă, industrială sau comercială.

În ceea ce privește învățământul secundar teoretic, deși după 1919 a înregistrat o dezvoltare marcată și a asigurat cadrele necesare dezvoltării economico-sociale a țării, într-o perioadă relativ scurtă de timp, acesta era marcat de faptul că, treptat, nu mai avea o funcție precisă în viața productivă a națiunii, că avea un caracter intelectualist și enciclopedist. Aspirând să devină școala de temelie a țării, a devenit practic „școala bună pentru orice", care nu este în măsură să pregătească cadre capabile să ocupe o funcție socială precisă și, din această cauză, „produce titrați fără ocupație" și, deci „nu funcționează pentru nimic".

Învățământul pedagogic înregistra o evoluție contradictorie, aflându-se când în creștere, când în descreștere, cu o tendință de scădere a nivelului de pregătire și a calității personalului didactic și cu o supraproducție de învățători (la acea dată existând cca 7000 de învățători fără posturi).

Învățământul superior, aflat în creștere și expansiune, purta, totuși, marca interesului aproape integral acordat învățământului cu caracter teoretic din București, învățământului universitar și, în cadrul acestuia, cu precădere, studiilor de științe juridice și administrative. O funcționare mai eficace se înregistra la nivelul învățământului superior tehnic, însă, în ansamblu, eficiența învățământului superior era diminuată de procentul considerabil al studenților, ce nu își terminau studiile. Semnificativă în acest sens era situația că în anul 1932 se înregistrau numai 20 absolvenți cu diplomă ai învățământului superior la 100 000 de locuitori și numai șapte doctori noi în științe la 300 000 de locuitori[15].

Luarea în considerare, cu luciditate, a concluziilor degajate din analizele întreprinse, permitea și conturarea obiectivelor și direcțiilor în care se cerea să se acționeze pentru îmbunătățirea situațiilor, ridicarea nivelului calitativ și sporirea eficienței învățământului de toate gradele. În acest sens, D. Gusti socotea că se impunea elaborarea și adoptarea unui ansamblu de măsuri menit să ducă la:

– îmbunătățirea calitativă a învățământului primar pe căi și prin mijloace diferențiate în funcție de situațiile specifice din fiecare zonă și localitate;

[15] Date statistice asupra situației de fapt – în vol. *Un an de activitate*, p. 313.

– reorganizarea radicală a învăţământului profesional şi tehnic, prin desfiinţarea şcolilor neviabile, adaptarea completă a conţinutului şi profilurilor studiilor la specificul şi cerinţele realităţilor locale, legarea strânsă cu ramurile de producţie ale economiei, cu departamentele şi asociaţiile de industriaşi şi de muncitori;

– refacerea radicală a învăţământului secundar teoretic;

– normalizarea debitului, revederea programelor şcolare analitice, adaptarea modalităţilor de predare la cerinţele acestora şi adaptarea învăţământului pedagogic la particularităţile şi configuraţiile specifice regiunilor istorice;

– îmbunătăţirea, de ansamblu, a învăţământului superior şi dezvoltarea, cu precădere, a învăţământului tehnic superior, sporirea exigenţei şi ridicarea nivelului calitativ al procesului instructiv-educativ, creşterea numărului personalului didactic, îndeosebi a celui auxiliar, asigurarea condiţiilor de trai pentru studenţii merituoşi.

Acţiunile concrete, menite să dea viaţă unor asemenea obiective şi să conducă la o „şcoală vie, activă, temei al vieţii naţionale şi sociale", trebuiau să se bazeze pe *o bună activitate de legiferare*, care, la rândul ei, pentru a dobândi această calitate, era necesar *să se bazeze* pe o metodă valabilă de legiferare, pe care D. Gusti a denumit-o *„metoda critică de legiferare realistă"*. O asemenea metodă ar consta, în concepţia lui, din recunoaşterea existenţei unui dezacord dintre vechea lege şi realitate, luarea în considerare a specificului realităţilor sociale şi şcolare româneşti (fiind vorba de legiferarea învăţământului), întemeierea sa pe studii şi anchete asupra realităţilor şcolare, confruntarea cu legislaţia şcolară şi culturală anterioară, autohtonă şi străină, valorificarea celor mai noi rezultate ale ştiinţelor pedagogice, psihologice şi sociologice contemporane. Utilizând această metodă, care, după părerea lui, este în măsură să permită păstrarea a tot ceea ce „a fost bun şi dătător de rod" din vechile legiuiri şcolare, precum şi încorporarea elementelor noi, izvorâte din progresul ştiinţelor educaţiei şi al culturii, din evoluţia realităţilor sociale specifice româneşti, a necesităţilor şi aspiraţiilor grupurilor sociale rurale sau urbane, Gusti era convins că se vor putea face paşi hotărâţi şi valabili, înainte, pe calea progresului şcolii şi culturii româneşti.

Gusti era conştient de faptul că o asemenea metodă de lucru reclama din partea tuturor angajaţilor şi a ministerului, în totalitatea sa, o activitate creatoare şi nu una de rutină, şablonardă, ancorată exclusiv în orizontul unei administraţii înguste şi ineficiente.

În legătură cu activitatea de legiferare a învăţământului, D. Gusti a mai susţinut o idee şi a aplicat-o cu consecvenţă în practică. Şi anume, ideea că: *toate proiectele de legi trebuie să fie supuse dezbaterii publice*, pentru a se putea aduna un bogat material de observaţii şi de cercetare, în aşa fel încât elementele de cunoaştere şi experienţa unui număr cât mai mare de reprezentanţi ai ştiinţelor socio-umane şi ai practicii didactice-educaţionale să fie valorificate, în vederea unei cât mai bune soluţionări a problemelor atât de complexe şi de pline de implicaţii, pentru individ şi pentru colectivitatea socială, ale educaţiei şi învăţământului.

Înfăptuirea acestor deziderate reclamă *depăşirea unui număr de obstacole şi dificultăţi*, generate de câteva caracteristici generale ale politicii şcolare practicate până la venirea sa în fruntea ministerului administrativ, vechea organizare şi

funcționare a ministerului, analfabetismul aflat într-un proces de creştere, uniformizarea excesivă a şcolii şi necorelarea ei cu nevoile reale ale societății noastre, aplicarea unui program abstract şi uniform de ridicare a nivelului cultural al țării, slaba frecvență a elevilor, mai ales în şcoala primară ş.a.

Toate acestea l-au condus la formularea în următorii termeni a *finalităților majore ale unei noi concepții* şi *politici şcolare* şi anume: asigurarea unității strânse dintre realitate, şcoală şi cultură şi a unor strânse legături ale şcolii „cu societatea şi nevoile ei adânci de existență şi dezvoltare. Menirea lor (a şcolii şi culturii *n.n.*) primordială este să ajute producția economică şi spirituală, precum şi administrația țării, deoarece viața popoarelor se reazămă astăzi atât la noi, cât şi în alte părți, cu o datină mai veche şi spirituală şi de cultură, pe ştiința de carte”[16].

O primă concretizare a acestei concepții trebuia să o constituie înțelegerea faptului că, într-o țară cum era România din acea perioadă, cu peste 15 000 de sate şi 172 oraşe (potrivit recensământului din 1930), o preocupare deosebită se impunea să se manifeste față de *învățământul primar şi cel profesional, ca bază a întregului învățământ şi a culturii naționale* şi ca modalități de luptă împotriva *analfabetismului* şi a dezorientării în pregătirea pentru viață a tinerelor generații.

Din aceasta derivau, în mod firesc, şi principalele *direcții de acțiune şi sisteme de măsuri* ce urmau a fi luate pentru implementarea unei asemenea concepții şi politici şcolare.

Sintetic, Gusti le-a considerat a fi următoarele:

– adoptarea de măsuri adecvate, în vederea renunțării la învățământul teoretizat şi la orientarea de ansamblu a acestuia, numai, sau în principal, spre carierele administrative şi profesionale liberale;

– renunțarea la politica exclusivă de facilitare a ascensiunii sociale a indivizilor, politică în virtutea căreia, practic, şcoala primară din mediul rural a fost organizată şi a funcționat ca o „ambasadă a oraşului”, fără a lua în considerare cerințele formării profesionale corespunzătoare a acelor categorii de tineri ce urmau să rămână să muncească şi să trăiască în mediul rural;

– organizarea şcolii în vederea sporirii contribuției sale la asigurarea unei activități productive eficiente şi la sporirea avuției naționale (ceea ce presupunea, în concepția lui, înainte de toate, organizarea diferențiată a şcolii primare rurale şi urbane);

– legarea cât mai strânsă a învățământului profesional şi tehnic de cerințele vieții economice şi cele derivate din progresul tehnic;

– asigurarea desfăşurării normelor, prin intermediul liceului şi a universității, a procesului de ascensiune şi valorificare superioară a tinerilor care fac dovada unor aptitudini teoretice deosebite;

– ridicarea nivelului liceului printr-o selecție riguroasă a elevilor, întemeiată pe studiul continuu al personalității lor, îndeosebi în cadrul manifestării lor libere din comunitățiile de muncă şi prin realizarea unui învățământ practic, concret, pe această treaptă şi profil a sistemului de învățământ;

[16] D. Gusti, *Un an de activitate* ..., Cuvânt înainte, p. XVI.

– asigurarea la nivelul învățământului universitar, pe lângă pregătirea de specialitate, şi a unei pregătiri şi culturi politice şi sociale, adecvate particularităților şi cerințelor „timpului”;

– considerarea problemelor regionaliste în pedagogie şi în organizarea învățământului, respectiv a diferențierilor economico-sociale existente în teritoriu, care se cer a fi valorificate în toate direcțiile, deci şi în materie de învățământ, spre binele „unității” totale a națiunii;

– intensificarea activității de cercetare ştiințifică, consacrată „cunoaşterii de sine” a regiunilor, ca bază pentru aplicarea diferențiată, elastică a planurilor de învățământ şi a programelor şcolare, potrivit specificului regional sau local.

Corespunzător acestor obiective şi direcții de intervenție în sistemul de învățământ, în vederea dezvoltării lui, D. Gusti şi colaboratorii săi au obținut, în scurta perioadă cât au lucrat la Ministerul instrucției, artelor şi cultelor, câteva rezultate. Între acestea, la nivelul activității de legiferare, se înscriu legile, proiectele de legi şi programele şcolare pe care le-au elaborat şi, îndeosebi, anteproiectele de legi pentru reforma învățământului primar şi pentru învățământul secundar tehnic şi proiectul de lege pentru reforma programei şcolii primare.

La nivelul practicii şcolare şi educaționale sunt de menționat organizarea învățământului primar complementar de tip agricol şi pentru regiunea apelor, înființarea şcolilor experimentale (mai ales pentru învățământul primar), măsurile pentru aplicarea obligativității învățământului primar, instituirea concursurilor interşcolare, introducerea comunității de muncă (activității instructiv-educative extraşcolare), ca principiu educativ ş.a.

Toate elementele prezentate, până aci şi asupra cărora am insistat sau le-am trecut numai în revistă, ne-au reținut atenția, aşa cum arătam la început, atât pentru valoarea lor istorică, ca direcții noi de gândire şi de acțiune pentru epoca în care au fost enunțate sau încercate, cât şi pentru realismul lor, cu reflexe şi cu posibile învățăminte până în zilele noastre în preocupările teoretice sau metodologice, de sociologie a educației şi învățământului.

De aceea, contribuția lui D. Gusti la analiza teoretică a problematicii educației şi învățământului românesc, principiile metodologice pe care le-a aplicat în activitatea de cunoaştere cât mai completă şi mai adâncită a situației şcolii româneşti, de întemeiere a obiectivelor şi direcțiilor de acțiune, în vederea adecvării educației şi învățământului la cerințele şi nevoile specifice societății româneşti interbelice, se înscrie ca un moment semnificativ în procesul dezvoltării sociologiei educației şi învățământului, moment ale cărui virtuți pot şi trebuie să constituie prilej de învățăminte pentru toți cei preocupați de această disciplină aplicativă a sociologiei.

ETICA NAȚIUNII ŞI FORMAREA ELITELOR ÎN CONCEPȚIA LUI DIMITRIE GUSTI

LUCIAN CONSTANTIN

În abordarea elitelor în societate, sociologia românească a pornit de la specificul acestei ramuri a ştiinței, respectiv de la constituirea sociologiei ca sociologia națiunii. De aceea, fără a ocoli problemele teoretice propuse de sociologia vest-europeană, marii gânditori români de la I.H. Rădulescu la Dumitru Drăghicescu şi Constantin Stere au abordat fenomenele sociale în strânsă corelație cu procesul constituirii națiunii române. Pe aceeaşi linie se înscriu şi eforturile teoretice întreprinse de Dimitrie Gusti.

CONCEPTUL DE GENERAȚIE

În elaborarea concepției sale, Dimitrie Gusti, porneşte de la ideea de generație. „Despre categoria generație se vorbeşte mult în zilele noastre (...) Însă, aşa cum este întotdeauna, destul de lămuritoare. Ca de obicei – scrie Dimitrie Gusti – în legătură cu această discuție, şi-au făcut loc ori exagerări ideologice nefolositoare, ori prelungiri interesante ale diferitelor lupte şi întreceri sociale”[*].

De aceea – afirmă Dimitrie Gusti – este necesară o evaluare critică a principalelor puncte de vedere referitoare la conceptul de generație:

a. O primă interpretare subliniază faptul că generația este o „expresie cronologică” (p. 319). Generația ar cuprinde o perioadă de aproximativ 30 de ani, considerându-se că „îndeobşte aceasta este o perioadă de timp care se scurge de la naşterea unui individ până în clipa când acesta poate să procreeze la rândul lui” (p. 319). Însă nu naşterea unei persoane, susține Dimitrie Gusti, este punctul de plecare al unei generații. „Indivizii se nasc în fiecare zi, în vreme ce generațiile nu apar oricând, ci la răstimpuri care (...) trebuie să poarte în conținutul lor semnificații istorice şi culturale” (p. 314).

b. Sociologul român respinge şi ideea luptei dintre generații, idee care absolutizează teza darwinistă a luptei pentru existență. „Este uşor de înțeles pentru

[*] Dimitrie Gusti, *Opere vol. II*, Bucureşti, Editura Academiei, 1969, p. 318. Toate citatele următoare sunt din această lucrare, drept pentru care la sfârşitul fiecărui citat va fi indicată pagina.

„Revista Română de Sociologie”, Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 323–332, Bucureşti, 2000

ce această teorie place şi pentru ce recrutează fără osteneli armate întregi de admiratori – scrie Dimitrie Gusti. Este, în primul rând, o teorie care simplifică şi care îşi atrage, deci, partizani pentru că întotdeauna simplificările au fost pe gustul spiritelor necultivate şi neobişnuite să facă eforturi pentru a înțelege lucrurile. Afară de aceasta este o teorie care poate fi exploatată senzațional pentru că poate veni în legătură cu vanitățile indivizilor şi cu prezumțiile eronatului lor individualism" (p. 320).

Teza luptei dintre generații este respinsă pe temeiul faptului că progresul cultural al omenirii nu este rezultatul şi nu va rezulta din distrugeri, ci din colaborarea şi continuitatea dintre acestea. Toți romanticii – observă Dimitrie Gusti – sunt de acord că datorează foarte mult înaintaşilor, în primul rând lui Immanuel Kant şi lui J. W. Goethe, care şi aceştia îşi originează opera în straturi încă şi mai adânci ale culturii germane şi universale. Filosofia kantiană, de exemplu, „n-ar fi putut atinge nici de departe adâncimea cunoscută dacă nu şi-ar fi înfipt rădăcinile ei în adânc, până în metafizica platonică"(p. 321). Tot astfel, limba minunată a poeziilor lui Eminescu nu s-ar fi născut dacă nu s-ar fi adăpat de la izvorul lingvistic al poeziilor populare şi al vechilor texte religioase şi istoriografice.

Pretenția unei generații că ea este singura care poate dezvolta autentica cultură este, mai degrabă, o prezumție barbară – susține Dimitrie Gusti. „Cultura nu este opera unui om sau a unei generații, ci a unei colaborări universale cu vaste filiații în timp şi în spațiu. Întotdeauna o asemenea pretenție însemnează o deficiență a conştiinței culturale; în loc de a apărea ca un semn salvator, dimpotrivă ea poate deveni preludiul unei îngrijorătoare crize morale în cuprinsul întregii societății" (p. 321).

c. Unii teoreticieni fac din ideea de generație „aproape un principiu metafizic, de care leagă ca de o realitate ultimă toate manifestările de viață şi de cultură ale societății lor" (p. 318). Ei consideră că generația este un instrument perfect prin care se ating scopuri dinainte formulate, în speță ocuparea unei poziții cât mai avansate în ierarhia socială.

Aceste interpertări, afirmă Dimitrie Gusti, „păcătuiesc printr-un exclusivism teoretic sau practic, ce ne lasă impresia că neagă sau că usucă totul în jurul lui" (p. 318).

Principiul fundamental de la care trebuie plecat în construirea conceptului de generație este considerarea fenomenului pornind nu de la „un aspect sau altul al vieții ci de la integritatea lor" (p. 319).; acest principiu trebuie corelat – susține gânditorul român – cu teza potrivit căreia generația îndeplineşte o funcție socială şi istorică. „Generația, în sensul adevărat şi oarecum filosofic al cuvântului, nu este o totalitate aritmetică a oamenilor de aceeaşi vârstă, ci o *totalitate funcțională, spirituală a oamenilor ce cred în aceleaşi valori şi care şi-au impus un program comun de acțiune*. Cu alte cuvinte, generația este un factor de creație, unul dintre cele mai caracteristice în cuprinsul societăților civilizate" (p. 320).

Astfel, nu ne putem referi la generaţia de la 1830 sau la cea de la 1890, dar în schimb, se poate vorbi despre o generaţie paşoptistă, a Memorandumului, şi, în fine, despre generaţia care a săvârşit Marea Unire. Semnificaţia generaţiei nu depinde, deci de o dată cronologică, ci de un proces istoric şi cultural. Realizarea generaţiei face parte din destinul unei societăţi, căci rostul ei este unul creator: *„ea trebuie să fie expresia unor idealuri colectiv-organice, care să dea măsura unei atitudini caracteristice faţă de problemele vieţii şi să creeze, în cadrul unei colectivităţi naţionale sau chiar în cadrul colectivităţii universale, un tip viabil de cultură*" (p. 320).

Există, însă, destui oameni de toate vârstele care nu participă la actele creatoare ale generaţiei din care fac parte. Ei trec cu uşurinţă şi indiferenţă, blazare şi oboseală sufletească pe lângă evenimentele şi chemările de seamă ale epocii lor. „Oamenii din această categorie sunt aceia pe care progresul societăţii poate conta cel mai puţin sau nu poate conta deloc" (p. 320).

Autentica apartenenţă la o generaţie presupune încadrarea într-o mişcare a contemporanilor, menită să rezolve problemele timpului, impunând o dimensiune culturală a existenţei, împlinind astfel o îndatorire a fiinţei umane.

PERSONALITATEA ŞI GENERAŢIA DE ELITĂ

Fenomenul formării elitelor este gândit de Dimitrie Gusti în cadrul bogat oferit de dinamica statului naţional.

O generaţie se afirmă ca atare numai în măsura în care ea este condusă de un grup de oameni de elită, iar *formarea elitelor este legată de apropierea* **–** în cadrul generaţiei **–** *unui ideal şi de fenomenul personalizării individuale şi sociale***.**

Idealul etic nu este un fapt mecanic şi stabilirea lui nu poate fi lăsată „în voia împrejurărilor, a imaginaţiei libere şi nici măcar în aceea a bunului simţ" (p. 326-327). Dimpotrivă, *noţiunea de ideal etic presupune angajarea tuturor energiilor spirituale de care suntem capabili* **–** susţine Dimitrie Gusti. Idealul etic implică răspunderi majore, se călеşte în sufletul individului, având în primul rând valoare socială. „Aparent trăieşte şi moare cu individul care l-a reprezentat, dar în realitate *se încorporează în fapte şi instituţii sociale* a căror durată împlineşte realităţi istorice şi ajunge să ilustreze stiluri de cultură"(p. 327).

La înţelegerea unui ideal etic se ajunge cu greu, printr-o experienţă îndelungată şi istorică, prin adaptarea valorilor reale ale vieţii şi culturii şi prin respectul unei discipline a activităţii spirituale.

Deci, consideră sociologul român, *idealul etic „constituie o unificare armonică între cele două serii de motive care condiţionează acţiunea omenească: motivele emoţionale şi motivele intelectuale. Când această unificare este maximală, adică se realizează în toată puterea ei, ea devine un adevărat ideal etic***"** (p. 327). Pentru a se ajunge, însă, la un asemenea rezultat este necesar ca

raţiunea şi sentimentele indivizilor să fie în concordanţă, astfel încât să determine acţiuni şi comportamente unitare.

Generaţia de elită îşi regăseşte motivaţia fundamentală a iniţiativelor sale istorice într-un ideal etic numai dacă reuşeşte realizarea personalităţii.

În antichitatea grecească – scrie Dimitrie Gusti – persoană însemna „masca de teatru reprezentând trăsăturile reale sau închipuite ale personajului ce era pus în scenă" (p. 327); atunci când în teatrul grecesc masca a fost înlocuită cu rolul, noţiunea de persoană şi-a schimbat înţelesul însemnând un individ cu o anumită trăsătură definitorie.

Cu timpul, ea a desemnat tot mai mult caracteristici sufleteşti, termenul de persoană fiind sinonim cu termenul de om, în accepţiunea potrivit căreia omul este o fiinţă inteligentă şi liberă, capabilă de a lua hotărâri decisive şi de a le pune în practică.

Deci, pentru a fi o persoană, susţine sociologul român, nu este suficient să fii o fiinţă omenească, ci trebuie să ai un suflet înzestrat cu asemenea disponibilităţi intelectuale, încât să fii capabil să reflectezi corect situaţiile cu care vii în contact, să iei hotărâri şi prin toate acestea să răspunzi îndatoririlor superioare pe care le ai în calitate de fiinţă umană.

Dar noţiunea de persoană trebuie înţeleasă din perspectiva celei de personalitate, o noţiune „cu caracter mai general, mai abstract, mai formalist" (p. 328). Ea va desemna o fiinţă liberă şi raţională care poate îndeplini o funcţie morală şi spirituală, responsabilă şi conştientă de acţiunile ei.

Societăţile primitive nu au cunoscut categoria „persoanei", căci indivizii din care sunt formate se supun în mod absolut unui cod comportamental înzestrat cu caracter sacru. Ei sunt conformişti, cu toţii fiind aduşi în acelaşi plan.

În schimb, societăţile se bazează pe diferenţierea funcţiilor creând condiţii propice şi manifestării personalităţii. Dar, recunoaşterea valorii excepţionale a personalităţii nu trebuie să-l conducă pe cercetător la ideea greşită a unui individualism extrem, de genul celui susţinut în secolul al XIX-lea de Max Stirner sau de filosofia asupra omului elaborată de Friedrich Nietzsche.

A. Comte şi E. Durkheim susţin o concepţie diferită şi, într-un anumit sens, opusă. Ei consideră că societatea (umanitatea) are prioritate absolută asupra individului, E. Durkheim indicând chiar faptul că şi datoriile individului către sine sunt, în realitate, datorii sociale.

Opoziţia dintre cele două concepţii referitoare la idealul moral, îi permite lui Dimitrie Gusti să precizeze ideea de „personalitate". Dezvoltarea personalităţii nu poate fi ruptă de condiţiile vieţii sociale. „Nu există individ, a cărui manifestare, cât de nouă şi cât de personală, să se fi petrecut în afara factorilor sociali, în afara anumitor condiţii de bază, pe care numai aceştia le pot realiza" (p. 330).

Puterea unui ideal, influenţa pe care aceasta a produs-o în societate în procesul genezei unei generaţii de elită a depins întotdeauna de societatea în care a apărut şi s-a dezvoltat. Dar, tot în aceeaşi măsură, societatea modernă nu se poate lipsi de existenţa individului. Istoria vieţii şi societăţii arată că organizarea socială

presupune că individului îi revin roluri deosebit de importante pe care, altă dată, numai colectivitatea le avea. Conştiinţa colectivă nu ar putea funcţiona dacă indivizii ar îndeplini funcţii asemănătoare cu cele pe care le aveau în societăţile neevoluate. Dimpotrivă, ea respinge conformismul rigid, având nevoie de o colaborare permanentă, personală şi raţională a conştiinţelor individuale. În modul în care este constituită în prezent viaţa colectivă, sunt indezirabile manifestările iraţionale şi superstiţiile. De aceea, se impune autonomia în faţa prejudecăţilor „care să poată lupta prin reflecţiune împotriva spiritului de masă (...), care să poată înfrânge aşa-zisa lene a spiritului, aceea care, dându-ne aparenţa că urmăm indicaţiile înţelepciunii colective sau ale bunului simţ, ne conduce, totuşi, înspre o iremediabilă ruină intelectuală" (p. 331).

Prin urmare, misiunea personalităţii – element central în constituirea unei generaţii de elită – este ca ea să contribuie la realizarea potenţelor evolutive (pozitive) ale umanităţii. Pentru aceasta, autentica personalitate trebuie să satisfacă câteva condiţii:

1. „Să ştie să accepte cu curaj datoria de a trăi" (p. 331).

2. „Să ştie să se ridice deasupra instinctelor, aşa încât să instituie o domnie a spiritului (asupra –*n.n.*) unui organism disciplinat" (p. 331).

3. „Să ştie să se încadreze în viaţa socială, făcând din valorile acesteia, prin continuă reflecţie critică, idei clare şi constructive" (p. 331).

Prin urmare, se poate spune – susţine Dimitrie Gusti – că *„personalitatea reprezintă cea mai înaltă sinteză sufletească. Are o justă viziune a lucrurilor. Ştie să aleagă scopurile cele mai organice, precum şi mijloacele cele mai potrivite. Sufleteşte, are o stăpânire matură a efectelor ei, iar intelectualiceşte o justă putere de întrebuinţare a raţiunii. Acţiunile ei au înfăţişarea unor sinteze, a căror integritate pare sculptată"* (p. 331).

O asemenea definire a personalităţii nu trebuie să ne conducă în nici un caz la ideea falsă că personalitatea se impune a fi căutată în realizări ieşite din comun. Ea trebuie căutată în viaţa cotidiană, curentă, care se desfăşoară chiar sub ochii noştri. Împlinirea personalităţii nu este privilegiul unor categorii de cetăţeni, ci o realitate sintetică la care se poate ridica orice om. „Nu dotările excepţionale dau marca personalităţii, ci folosirea adecvată a celor ce le avem, fiecare din noi, potrivit cu locul care ne-a fost hărăzit de soartă. Personalitatea nu are conţinut metafizic, la care să se poată ridica doar iniţiaţii sau spiritele pure despre care au vorbit gânditorii clasici" (p. 331-332). Realizarea personalităţii este posibilă în viaţa cotidiană şi este accesibilă tuturor. „Tribuna personalităţii este viaţa cu tot ce constituie munca ei de devenire (...) Având suflet sănătos, oricine poate deveni o personalitate: plugarul, lucrătorul de fabrică, funcţionarul, inginerul, profesorul universitar, primul ministru, şeful de stat" (p. 332). Nu este necesar, pentru a fi împlinit ca personalitate, să urmăm un clişeu dinainte stabilit; „Nu slujba, nu averea, nu frumuseţea fizică, nu proveniența socială, niciuna din acestea nu crează sau nu determină personalitatea (...); *legea ei este alta: este condiţia unui suflet întreg, în cuprinsul căreia toate facultăţile lui să funcţioneze ordonat"* (p. 332)**.**

Personalitatea face din fiecare om un factor al acțiunii. Îi fixează un comportament moral statornic, precum şi o responsabilitate față de semeni şi societate. În elaborarea culturii şi acțiunii sociale personalitatea face apel la toții indivizii unei societăți dându-le posibilitatea unor înfăptuiri prin care să se înnobileze sufleteşte.

Ca împlinire sufletească şi ca echilibru interior, personalitatea nu se capătă în mod pasiv – susține Dimitrie Gusti. Lăsat în voia lui, „cu sentimentul că odată împlinit, el (echilibrul sufletesc – *n.n.*) nu s-ar mai putea desface niciodată, el nu ar deveni decât o formă precară, fără nici o adâncime în ființa noastră spirituală. *Personalitatea este un bun spiritual pentru a cărui menținere trebuie să muncim necontenit. Ea este prețul unei cuceriri care, prin simpla ei natură, adică fără efortul nostru aplicat în permanență asupra ei, n-ar putea fi niciodată definitivă"* (p. 332). În cazul în care am nesocotit această cerință esențială – ne avertizează autorul – ne-am îndrepta către o stare de inerție spirituală care se îndepărtează de idealul etic al împlinirii personalității.

În concluzie, în concepția lui Dimitrie Gusti, personalitatea este caracterizată prin următorii determinanți:

1. credința într-o ordine superioară a lucrurilor;
2. respectarea necondiționată a valorilor;
3. acțiunea continuă în cadrul societăților în vederea promovării intereselor ei culturale şi naționale;
4. lupta împotriva entuziasmelor trecătoare şi de circumstanță;
5. a nu pierde din vedere condiția unei aspirații superioare, către ceva mai esențial şi mai elevat decât ceea ce constatăm cu simțurile noastre obişnuite;
6. sinteza acestor dimensiuni acționale cu o atitudine realistă în fața vieții, fără de care am putea cădea în exagerări păgubitoare; „este o mare şi necesară înțelepciune – scrie Dimitrie Gusti – în a izbuti să încadrăm acțiunea noastră pozitivă într-o credință ideală, o credință pe care ne-am ales-o în mod liber (...) pe care ştim să o apărăm cu demnitate (...)" (p. 333).

Necesitatea creării valorilor culturale impune ca imperativ realizarea personalității – îndemn fundamental al gândirii kantiene. Acest lucru trebuie să aibă în vedere în primul rând tineretul.

TINERETUL ŞI GENERAȚIA DE ELITĂ

Dimitrie Gusti consideră că etica națiunii impune să luăm în considerare, atât la nivel teoretic, cât şi la nivel practic-formativ, problema fundamentelor morale şi spirituale ale noii generații – generația tânără.

El arată că este eronată teoria potrivit căreia tineretul perioadei interbelice pare să nu aibă sentimentul unei misiuni pe care trebuie să o aducă la îndeplinire. Argumentul forte al acestui punct de vedere este acela că România se află într-o

perioadă de strangulare culturală, neputându-se mobiliza, astfel, energiile sufleteşti ale națiunii şi, în special, ale tineretului.

Gânditorul român arată că această teorie „păcătuieşte în multe privințe" (p. 324). Tineretul din perioada menționată poate sta şi el în rândul marilor generații. Într-o perioadă de numai câteva decenii am ieşit dintr-o stare de vasalitate politică şi înapoiere economică şi culturală, cu o populație de mai bine de 90% neştiutori de carte şi cu o industrie aproape inexistentă, dublată de o agricultură înapoiată. „Astăzi, cu toate că s-au realizat progrese mari în toate ramurile de activitate socială şi de producție, bogățiile şi energia de care dispune națiunea noastră sunt departe de fi puse pe de-a întregul în valoare" (p. 324).

În ceea ce priveşte contextul internațional, există țări care au ajuns la un grad superior de organizare şi funcționare a sistemului economic. Aici, generațiile actuale nu au o misiune creativă deosebită. Cetățenii statelor respective au numai rolul de a menține organizarea economică, culturală şi politică ce le-a fost încredințată de generațiile anterioare. „Calificarea lor profesională, simțul ordonat al muncii lor şi încadrarea lor disciplinară în viața colectivității, acestea sunt singurele elemente necesare pentru ca fiecare dintre aceştia să fie un bun cetățean şi să ia parte în mod convenabil la răspunderile vieții naționale" (p. 324). Alte țări, printre care şi România, se află în plin proces de modernizare, fiind capabile să înțeleagă întreaga spiritualitate a culturii actuale, dar care din punctul de vedere al organizării şi funcționării lor nu au ajuns la nivelul celor dintâi. Aici „(...) nu poate fi vorba doar de administrarea unui patrimoniu existent" (p. 324), fiind „nevoie să se creeze, în conformitate cu toate legile culturii şi ale progresului social (...) În astfel de țări, scrie Dimitrie Gusti, se poate vorbi despre rolul indivizilor şi al generațiilor într-un mod mai viu, mai dinamic decât în celelalte" (p. 324).

Deşi misiunea tinerei generații trebuie înțeleasă în contextul istoric, economic şi socio-cultural în care se află România, răspunsurile tinerilor presupun o stare de spirit aparte, creativă, plină de spirit de inițiativă, din care să rezulte progresul economic, politic şi cultural al țării noastre. Tocmai de aceea – afirmă Dimitrie Gusti – noi trebuie să credem în capacitatea creativă şi de mobilizare a generațiilor tinere.

De altfel, în secolul al XIX-lea, tineretul a avut un rol de seamă în destinul istoric al țării noastre. „Pandurii lui Tudor Vladimirescu, în frunte cu conducătorul lor, au fost, cu toții, oameni tineri (...). Cu tinerețea lui, Avram Iancu a «răscolit munții» şi a făcut să răsară soarele speranței în cugetul unui popor oropsit, apăsat de griji şi nevoi. Generația eroică de la începutul secolului a XIX-lea, în frunte cu şeful ei, Heliade Rădulescu, a fost o mişcare a tinereții generoase, crescută în ideile umaniste ale Revoluției franceze. Când a murit, Nicolae Bălcescu, care fusese un doctrinar adânc şi inspirat al revoluționarismului nostru paşoptist, nu avea decât 32 de ani. Între timp scrisese, cu o pătrunzătoare intuiție a fenomenului istoriei noastre naționale, marea lui *Istorie a Românilor sub Mihai Viteazul"* (p. 322).

Tot aşa, Alecu Russo, culegând cântece şi poezii populare, a înţeles că în ele existau principii şi elemente de spiritualitate românească. Ca şi perioada paşoptistă, generaţia unirii a fost alcătuită din oameni tineri. Când a pus bazele programatice ale „Daciei Literare", Mihail Kogălnicianu avea numai 23 de ani. „Junimea" a fost condusă de Titu Maiorescu care dovedea încă din tinereţee o rară capacitate de pătrundere a evenimentelor istorice.

Eminescu a scris capodopera literaturii române, „chintesenţa minţii lui geniale" (p. 322), la vârsta de 30 de ani. „Efervescenţa spirituală prin care Haşdeu a putut să domine în chip atât de eminent epoca lui poartă, de la început până la sfârşit, pecetea tinereţii, atât a autorului (...), cât şi a întregii lumi căreia i se adresa, pe care o punea în mişcare" (p. 322).

Curentul semănătorist, ale cărui idei au influenţat modul în care a fost elaborată şi aplicată politica socială în România, ca şi evoluţia literaturii române, a fost opera unei generaţii de oameni tineri care erau mânaţi de un elan artistic şi patriotic.

Se poate spune, deci, că de mai bine de un secol – consideră gânditorul român – tinerii au avut un rol important în viaţa societăţii româneşti. Ei şi-au spus cuvântul în mod hotărâtor în biserică şi în şcoală, în universitate, în politică, ştiinţă, artă şi chiar în viaţa economică.

Rolul deosebit al generaţiilor tinere, în devenirea istorică a statului român, se explică prin existenţa unor condiţii speciale în ţara noastră. „Viaţa noastră modernă este de dată recentă; ea a început să se dezvolte în prima jumătate a secolului trecut, prin păşirea noastră în raza de viaţă politică şi spirituală a Apusului" (p. 322). Dacă în Apus modernizarea vieţii s-a produs pe parcursul mai multor secole, în ţara noastră a trebuit să se producă doar în câteva decenii şi într-un ritm precipitat, aproape revoluţionar. De aceea – scrie Dimitrie Gusti – „România modernă, a fost opera unui pionierat social, politic şi cultural, care reclamă, în mod necondiţionat, entuziasmul şi puterea înfăptuitoare, în primul rând a generaţiilor tinere" (p. 323).

După această epocă, în care rolul generaţiilor tinere a fost precumpănitor, trebuie să urmeze epoci organice şi durabile, de consolidare. Munca ce se va fi înfăptuit în aceste epoci trebuie să fie rodul participării active şi al colaborării dintre toate generaţiile. „Fiecare generaţie îşi are înţelepciunea, experienţa, patriotismul, devotamentul ei pentru valori, onestitatea şi dorinţa ei de a înfăptui ceva pozitiv pentru colectivitate. Toate aceste trăsături sunt bunuri naţionale şi bunuri spirituale, care nu trebuie irosite în acţiuni de înlăturări reciproce, ci, dimpotrivă, bunuri care trebuie puse în valoare printr-o statornică, totală şi luminoasă colaborare a lor" (p. 323).

În acest context, Dimitrie Gusti, consideră că misiunea generaţiei tinere trebuie să aibă la bază:

1. Convingerea că orice acţiune întreprinsă trebuie să fie metodică şi ştiinţifică. Nu orice desfăşurare de energie este întotdeauna o acţiune validă din punct de vedere social. „Acţiunea adevărată este aceea care are putinţa unor

înfăptuiri proprii legate de finalităţi durabile, nu de împrejurări trecătoare. Munca, ca fenomen social şi moral, are o doctrină proprie care trebuie înţeleasă şi respectată. Nu orice popor muncitor este, în acelaşi timp, şi un popor creator" (p. 325).

2. Acţiunea creatoare trebuie să aibă la bază o activitate (muncă) temeinic organizată. Poporul nostru nu are încă educaţia muncii tehnice bazată pe o organizare ştiinţifică. Acest fenomen se întâlneşte la mai toate categoriile sociale: plugarul „se chinuieşte cu o seceră neascuţită sau cu un plug ruginit; funcţionarul de birou care (...) se îneacă în mormane de hârtii şi de formalităţi, ajunge să piardă înţelesul esenţial al muncii lui (...); omul politic (...) este activ doar când vrea să ceară colectivităţii ceva; (...) studentul (...) îşi pregăteşte examenele doar în ajunul lor; (...) profesorul care, bizuindu-se pe unele facilităţi verbale, înlocuieşte seriozitatea ştiinţifică cu spumări trecătoare ale talentului său; în general, n-o are nici unul dintre aceia care nu vede în munca şi în rolul lui în viaţă, o răspundere gravă, ce trebuie împlinită prin muncă metodică şi adâncă, nu prin improvizări" (p. 325).

Tineretul trebuie să-şi impună, deci, practica muncii ordonate, organizate, metodice şi ştiinţifice, singura care-l poate personaliza, singura prin care poate dobândi statutul de generaţie.

3. O altă cerinţă ce se impune tineretului – consideră Dimitrie Gusti – *este aceea de a avea o sensibilitate accentuată şi corectă prin care să facă o justă apreciere a valorii.* El trebuie să respingă individualismul egoist care intră în contradicţie cu cerinţele vieţii colective. De exemplu, „mulţi dintre noi nu au virtutea necesară (...) de a aştepta în mod onest şi demn ceea ce li se cuvine, potrivit pregătirii şi muncii lor" (p. 325). Elevul de liceu îşi dă două clase într-un an, demonstrând astfel că pentru el nu are importanţă decât obţinerea diplomei, neinteresându-l optimizarea activităţii instructiv-educative care să-i aducă un plus real de cunoaştere. Tot aşa, în viaţa profesională, oamenii fac compromisuri în scopul ascensiunii imediate în ierarhia funcţiei.

Toate aceste atitudini duc la deformarea sentimentului etic – element central în concepţia sociologică gustiană. Ele nu sunt în nici un caz rodul unei libertăţi interioare autonome, ci sunt „adevărate forme de sclavie: faţă de orgoliul personal, faţă de vanitatea lor socială, faţă de bani, faţă de prejudecăţile societăţii etc." (p. 326). Indivizii care manifestă astfel de înclinaţii atitudinale – subliniază Dimitrie Gusti – falsifică sensul evoluţiei către progresul moral şi se îndepărtează pe drumul formării adevăratei lor personalităţi. Aceşti oameni „devin înfeudaţi unor moravuri lipsite de ţinută morală, care le închide putinţa spiritului critic şi a autonomiei lor interioare" (p. 326).

4. O ultimă cerinţă, care se impune tineretului, *este cea a dobândirii convingerii şi voinţei de a servi marilor scopuri ale comunităţii naţionale.* Dobândirea acestei trăsături de personalitate se impune cu atât mai mult cu cât ea a fost o caracteristică a tuturor generaţiilor care au îndeplinit o misiune istorică în zbuciumata istorie a naţiunii române.

CONSIDERAȚII CRITICE

În final, putem afirma că gândirea sociologică gustiană se fundamentează pe următoarele concepte: „națiune”, „generație” (de elită), „personalizare”, „ierarhie valorică”, „ideal etic”, „idealuri colective” şi „idealuri organice”, „progres” (social şi cultural).

Originalitatea concepției sale este pusă în lumină, în principal, de teza conform căreia sensul devenirii istorice este identificat cu împlinirea idealurilor organice ale unei entități sociale (națiune), care se dovedeşte cel mai important agent istoric al epocii actuale.

Cu Dimitrie Gusti suntem departe de concepția lui E. Durkheim, Max Weber sau Vilfredo Pareto. *Demersul analitic al sociologilor vest-europeni avea în vedere morfologia societății din perspectiva unei viziuni anistorice*. De exemplu, Vilfredo Pareto considera că teoriile sale au valabilitate numai în cadrul empiric dat. Dar acesta era extins la întreaga durată a istoriei universale, eludând faptul că istoria, aşa cum o cunoaştem astăzi, este, nu atât reflectarea datului empiric în sfera ideaticului, cât reflectarea şi filtrarea faptelor şi evenimentelor petrecute prin „grila” valorilor care au ghidat demersul analitic şi interpretativ. De aici şi tezele gânditorului italian care susține că „nimic nu este nou sub soare” sau că „istoria este un imens cimitir al aristocrațiilor”.

În opoziție cu acest mod de a „face sociologie”, Dimitrie Gusti îşi întemeiază eforturile teoretice pe ideea că analiza unei societăți, în speță a societății româneşti, trebuie să pornească de la punerea în lumină a determinațiilor esențiale ale principalului agent istoric actual – națiunea. Abia după evidențierea acestora şi în strânsă corelație cu ele, elementele de morfologie socială trebuie să intre în conul de lumină al interpretării sociologice.

Evidențierea primordială a dimensiunii calitative, a entității supuse cunoaşterii teoretice şi – pe această bază – interpretarea fundamentelor existențiale precum şi a relațiilor care se stabilesc înlăuntrul societății, apropie tipul gustian de gândire de paradigma comprehensiv-explicativă introdusă în sociologie de Max Weber. Dar dacă la Max Weber explicația comprehensivă se făcea din perspectiva unui „tip ideal”, ce exprima angajamentele valorice ale cercetătorului, la Dimitrie Gusti comprehensiunea relevă o dimensiune subiectivă a întregii entități sociale. Factorul subiectiv care ghidează demersul explicativ este națiunea; iar toată armătura conceptuală a gândirii lui Dimitrie Gusti urmăreşte să clarifice determinațiile calitative ale „subiectului” (națiunea). Se poate spune, deci, că sociologul român resubiectivează gândirea teoretică (sociologică) prin sinteza subiectivului cu obiectivul, restituind sociologiei „aurita cale de mijloc”.

STATUTUL ŞI ROLUL ASOCIAȚIILOR RELIGIOASE DIN ROMÂNIA

MANUELA GHEORGHE, CONSTANTIN CUCIUC

Spiritul asociaționist s-a manifestat cu mult timp înaintea reglementării juridice a acestui drept. A reprezentat o şansă de supraviețuire a speciei noastre. Coeziunea grupului sporeşte şansele ca fiecare să trăiască şi să-şi realizeze mai bine interesele. Traian Brăileanu observa că „dacă un individ ar putea trăi în afară de asociere, el ar părăsi-o de îndată ce ar simți sau observa că asocierea îi aduce mai multe pagube decât foloase”[1]. Cutumele respectate de grupurile naturale, interdicțiile din clanuri şi ginți, sanctificarea lor de către primele forme ale religiozității – reprezintă manifestări şi reglementări ale spiritului comunitar şi asociaționist. Inițial şi comunitățile omeneşti se formau pe criterii naturale: asigurarea mijloacelor de trai, rudenie, etnie, teritoriu, rang social. Grupurile, etniile, familiile aveau propriile reprezentări religioase, unele manifestări ale acestora păstrându-se şi astăzi, mai ales ca religie populară. Actualele religii sunt unele universale, altele conservă însă specificul etnic, tradiționalist, național. Max Weber scria că „datorită edictelor regilor persani de la Cirus până la Artaxerxes, a apărut comunitatea israelită, ca o comunitate religioasă recunoscută de rege, cu centrul teocratic la Ierusalim” [2]. Comunitățile naturale au predominat până spre sfârşitul evului mediu. Teoriile contractualiste exprimau intențiile de grupare artificială, pe alte criterii decât cele naturale. Interesele şi părerile fiind tot mai variate, membrii aceleiaşi societăți (interesele generale) se grupează sau nu, şi după criterii profesionale, politice, culturale, religioase. „Orice societate – scria Joachim Wach – conține un număr infinit de grupuri, efemere sau permanente, inconsistente sau organizate, omogene sau eterogene, mari sau mici. Ele au origini, structuri şi scopuri diferite”[3]. Criteriile foarte variate ca specific şi extensiune duc până la confundarea termenilor de societate şi asociație. La începutul acestui secol Dimitrie Gusti observa: „Se vorbeşte de o societate europeană, asiatică, umană. Se mai vorbeşte de o societate bună ori coruptă, de o doamnă din societate, după cum se spune: societate pe acțiuni, o societate de exploatare, de asigurare, de

[1] Traian Brăileanu, *Teoria comunității omeneşti*, Bucureşti, Georgescu Delafras, 1941, p. 327.
[2] Max Weber, *Sociologia religiei*, Bucureşti, Editura Teora, 1997, p. 72.
[3] Joachin Wach, *Sociologia religie*, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 69.

„Revista Română de Sociologie”, serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 333–341, Bucureşti, 2000

gimnastică”[4]. Spiritul comunitar se manifestă independent de voința individuală. Chiar călugării pustnici au principii şi comportamente solidare cu monahismul sau formează singuri o comunitate, cu un singur membru, care se călăuzeşte numai după principiile şi normele proprii, pe care le poate respecta, dacă reprezintă un sistem, izolat social complet. Însă toți pustnicii, care se izolau de restul „societății”, aveau relații cu cei din jur sau cu mediul natural care era asigurat tot de societățile omeneşti.

Comunitățile religioase cu un număr mare de credincioşi sunt „culte”, au practici comune, tradiții, un suport etnic şi național, integrarea se face la naştere (botez, circumcizie, declarația părinților sau rudelor). Voința individuală are un rol minor. Când individul manifestă această voință, la maturitate, îşi poate schimba confesiunea şi comunitatea religioasă. Această independență religioasă s-a afirmat cu protestantismul care a individualizat credința. Posibilitatea alegerii şi consensul au dezvoltat spiritul asociaționist, s-au format grupuri elective. Credincioşii se asociază liber, în spirit contractualist. În cadrul asociației capătă anumite drepturi şi au obligații. Treptat, se vor pluraliza criteriile de asociere, cele laice se separă de cele religioase. În secolul trecut se ivesc şi forme de religiozitate pluralistă: poți aparține simultan de mai multe religii. Mulțimea intereselor şi varietatea criteriilor de asociere creează situația ca acelaşi cetățean sau credincios să adere fidel la multe asociații. „Un medic, oricât ar fi el de medic – scrie Henri H. Stahl – are de jucat la el acasă şi rolul de tată în familie sau alteori şi cel de membru al unui grup de prieteni, al unui grup politic şi sindical, al unui eventual cerc literar, artistic sau sportiv etc”[5].

Asocierea în spiritul drepturilor naturale ale oamenilor, a dat un anumit specific asociaționismului: asociațiile şi „fondațiile” erau constituite în interiorul comunităților naturale ale cultelor. Confesiunea rămânând criteriul de referință, cei asociați se grupau după alte criterii: intenția de a proteja anumite biserici şi confesiuni (inclusiv militar), ajutorarea unor grupuri defavorizate (bolnavi, săraci, leproşi, orfani), constituirea unor lăcaşe de cult, desfăşurarea activităților misionare. Astfel, în cazul ortodoxiei au apărut „fondațiile” caritative sau de întărire a credinței. Domnitorul sau familii de boieri din „fonduri” personale construiau biserici şi mănăstiri, în cadrul cărora existau uneori şi preocupări de ajutorare a vârstnicilor, bolnavilor, refugiaților, sau culturale (învățământ, biblioteci, copieri de manuscrise, tiparnițe). Mitropolitul Filaret şi-a lăsat prin testament (a murit în 1793) averea, pentru organizarea unui stabiliment în care să fie adunați „copiii nenorociți”: *Fondația Filaret*. Carol Davila şi Elena Cuza au continuat activitatea „fondației” *Filaret*, creând azilul *Elena Doamna* (1862), înzestrat cu moşii de Carol I, asociație care există şi astăzi.

[4] Dimitrie Gusti, *Despre natura vieții sociale*, în *Cultura Română*, vol. 1-2, 1910, p. 18.

[5] Henri H. Stahl, *Status-uri, valori, personaje şi personalități sociale*, în *Sociologie generală*, Bucureşti, Editura Științifică, 1970, p. 129.

Un rol important în promovarea spiritului asociaţionist din interiorul cultelor au avut ordinele şi congregaţiile catolice, care au activat de timpuriu şi pe teritoriul ţării noastre. Încă din secolul VI se formează ordinul benedictinilor, care în 1040 avea o abaţie şi la Alba Iulia; în 1957 mai erau încă în mănăstiri 14 călugări. Surorile benedictine au activat în domeniul învăţământului şi asistenţei sociale până prin 1960 (deşi fuseseră interzise legal în 1948). Ordinul premonstratensilor avea în 1131 reprezentanţi la Oradea; înaintea desfiinţării (1948), membrii erau profesori în şcoli şi licee şi îngrijeau stabilimente de asistenţă socială (la Băile Felix). Şi-au desfăşurat activitatea misionară şi caritativă în România augustinienii, ordinele cerşetoare (franciscani, dominicani, carmeliţi) iar din secolul al XVI-lea iezuiţii. Pentru asigurarea stabilităţii teritoriale şi apărarea împotriva populaţiilor migratoare au fost colonizate în Transilvania ordinele catolice militare. Ordinul Sfântul Ioan al Ospitalierilor, înfiinţat de cruciaţi în Palestina (recunoscut de papă în 1113) este menţionat la Sântion (Bihor) în 1214. Şi după retragerea ioaniţilor din Transilvania (1254) ei s-au aşezat în insulele din Mediterana, numiţi cavalerii de la Malta, şi i-au sprijinit pe creştini în luptele cu otomanii. După 1990 revin în România ca asociaţie religioasă, desfăşurând activităţi caritative. Cavalerii teutoni au fost colonizaţi în Ţara Bârsei (1211-1225) pentru a lupta împotriva cumanilor. Principele Andrei Bathory era membru al ordinului Sfântului Mormânt. Societatea lui Isus (iezuiţii) a avut în Ardeal primii adepţi (1574) care l-au sprijinit pe Petru Şchiopu în activitatea culturală (înfiinţând şcoala de la Cotnari, 1587). Mai târziu, iezuţii au organizat multe asociaţii misionare (Congregaţia Marianistă, Rozariul, Inima lui Isus, Altarul), care au fost desfiinţate în 1948 dar reînfiinţate după 1990, desfăşurând activităţi misionare şi caritative în cadrul bisericilor romano şi greco-catolice. Ordinul franciscanilor a înfiinţat episcopii în Moldova (a Milcoviei 1228, la Siret 1370, Bacău 1401, Baia 1418). Cu întreruperi activează până astăzi în România franciscanii conventuali, observanţi, terţiari, precum şi surorile franciscane sărace ale franciscanelor din Padua ş.a[6].

Congregaţiile catolice care au activat în România au avut un rol important în răspândirea catolicismului. Dintre congregaţiile cardinalilor un rol important în promovarea latinităţii noastre a avut *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* şi *Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali.* Unele dintre congregaţiile din România au fost ridicate după 1918 la rangul de „provinciale", iar congregaţiile laice au avut şi au un rol important în viaţa religioasă. În 1948, din cele 25 de ordine şi congregaţii romano-catolice au fost desfiinţate 15 la care se adaugă patru ale greco-catolicilor, ordinul armeano-catolic (mechitarist) stingându-se prin moartea ultimului călugăr. După 1990 sunt prezente în România peste 50 de ordine şi congregaţii catolice, înregistrate ca asociaţii, unele cu pesonalitate juridică[7].

Protestanţii, mai ales în perioada prigoanei din restul Europei şi-au găsit refugiul în peisajul tolerant al spaţiului românesc. Unii istorici sunt de părere că

[6] Arhiva Ministerului de Interne, dosar nr. 5669, p. 67 şi urm.
[7] Arhiva Departamentului Cultelor , dosar nr. 86, vol. 11, 1960, p. 20 şi urm.

oraşul Huşi îşi are numele de la husiţii care s-au refugiat aici. Anabaptiştii (care botezau din nou), prigoniţi după înfrângerea lui Th. Münzer, au găsit azil în Transilvania, iar principele Gabriel Bethlen i-a aşezat în zona Vinţu de Jos, unde au format o „comună" după principiile creştinismului primitiv. Ei au supravieţuit până la începutul acestui secol când ultimii anabaptişti s-au integrat bisericilor baptiste. Colonizarea în sudul Basarabiei şi în zona Crimeei prin 1836 a unor baptişti pietişti a creat asociaţii religioase stundobaptiste la Orhei, Cahul, Cetatea Albă. Din America, o altă ramură a baptiştilor (tunkerii) a format comunităţi şi asociaţii în Ardeal.

Până la Constituţia din 1923, când biserica ortodoxă era „autohtonă" şi celelalte erau culte „străine", asociaţionismul religios s-a preocupat puţin de activitatea socială. A rămas în cadrul cultelor ca preocupare periferică, unele asociaţii mai active fiind recunoscute prin legi speciale, deseori prin decret regal. Asociaţionismul nu era reglementat prin dreptul pozitiv. Fără o lege a asociaţiilor religioase, recunoaşterea lor juridică rămânea în sarcina sistemului legislativ sau a măsurilor politice. Frecvent, asociaţiile activau pe lângă parohii, ocupându-se de misionarism şi activităţi caritative în cadrul parohiei, cele care aveau un caracter general erau recunoscute juridic prin decret-lege, semnat de monarh, ministerul cultelor şi ministerul de justiţie. Asociaţia Sfântul Ioan Cucuzel, înfiinţată în 1888, a fost recunoscută ca persoană juridică de rege în 1904. Scopul acesteia era „înălţarea morală şi materială a cântăreţilor şi paracliserilor din România". În 1902 s-a format la Galaţi corul preoţesc „Solidaritatea", asociaţie recunoscută ulterior ca persoană juridică, preocupată de aspectele culturale şi administrative ale personalului de cult din regiune. Mitropolia ortodoxă din Sibiu a înfiinţat „Societatea Sfântul Gheorghe al tinerimii ortodoxe române", care după recunoaşterea ca persoană juridică şi-a format filiale în tot Ardealul, dar a fost desfiinţată în 1948 pentru că „are drept scop nemărturisit menţinerea treză a spiritului naţionalist în rândurile elevilor şi studenţilor institutului superior teologic din Sibiu" şi îndepărtează tineretul de la activitatea democratică.

Asemenea societăţi erau înfiinţate în multe localităţi. Un decret regal din 13 februarie 1901 recunoştea ca persoană morală „Societatea de bine-facere" a clerului român din Iaşi. Decretul regal din 4 ianuarie 1901 (semnat de rege, ministrul cultelor şi cel al justiţiei) recunoştea „Societatea Frăţia" a clerului mirean din judeţul Argeş (cu sediul la Piteşti). Clerul român din Bucureşti a înfiinţat „Societatea Ajutorul" declarată persoană juridică şi instituţie de utilitate publică, prin legea din 29 mai 1895.

Monarhia şi sistemul legislativ erau ortodoxe, dar tolerau alte formaţiuni şi asociaţii religioase. Activau pe teritoriul ţării încă din 1854 asociaţiile Kolping, în cadrul parohiilor catolice, asociaţii luterane şi calvine. Celelalte culte erau puţin reprezentate numeric şi nu erau semnificative pentru religia majoritară, în general aveau şi un specific etnic (baptiştii erau germani, creştinii după evanghelie erau francezi ş.a).

După primul război mondial, sistemul politic s-a confruntat cu noi formațiuni religioase iar biserica ortodoxă, cu „sectele”. Până atunci noile religii erau nesemnificative în contextul nostru religios şi erau reglementate special prin măsuri care aveau caracter local. Ponderea pe care au căpătat-o celelalte religii în societatea noastră, internaționalizarea României în contact cu alte credințe au impus coordonarea în legătură cu viața religioasă. Biserica greco-catolică a fost considerată ca fiind românească, alte credințe erau aici de sute de ani, iar marile religii erau susținute de membrii din alte state. Încercările de a le elimina – declarându-i pe credincioşi „străini”, de altă etnie, filomaghiari, filoruşi, filoamericani – au eşuat. Soluția de compromis, care a persistat trei decenii, a fost aceea a confundării unor religi cu asociațiile religioase, numite frecvent „secte”. Astfel, între cele două războaie mondiale pe lângă cultele enumerate prin legea din 1928, erau asociații religioase, secte „cu desăvârşire interzise” şi alte formațiuni.

Asociațiile religioase au fost reglementate legal prin legea pentru persoanele juridice din 1924. Se stabilea că în domeniul religios pot exista „asociațiuni şi fondațiuni”, fără scop lucrativ sau patrimonial, create şi organizate de particulari. În cazul asociațiilor numărul minim de membri era de 20, care-şi puneau în comun un fond pentru a realiza un scop, în cazul asociațiilor nonprofit un „scop care nu urmăreşte foloase pecuniare sau patrimoniale”. „Fondația” putea fi înființată şi de o singură persoană fizică sau juridică, dar care constituie un patrimoniu distinct şi autonom de cel propriu, prin care se va realiza un „scop ideal, de interes obştesc”. Tribunalul, la care este depusă cererea pentru înregistrare, solicita ministrului de resort un aviz care trebuia trimis în 15 zile. Dacă ministerul nu răspundea în termen, avea câştig petiționarul. În perioada cât a fost în vigoare această lege, tribunalele au înregistrat în general corect, din perspectivă juridică, asociațiile religioase. Inconsecvență a existat însă permanent sub aspectul relațiilor dintre religie şi politică. Prin constituție, biserica ortodoxă era „dominantă” şi aceasta avea un rol hotărâtor în relațiile cu celelalte culte, secte, asociații. Acest privilegiu a existat şi după 1990, deşi, nereglementat legal, impus prin majoritatea populației ortodoxe.

Între cele două mari războaie, în afara cultelor, au activat în România asociații cu personalitate juridică, asociații interzise şi alte formațiuni religioase. Pentru că aveau mulți reprezentanți şi pe teritoriile alipite fuseseră recunoscute, li s-a acordat personalitate juridică: baptiştilor, adventiştilor de ziua a şaptea şi creştinilor după evanghelie. Erau cu desăvârşire interzise şapte forme de religiozitate (martorii lui Iehova, adventiştii reformişti ş.a.) la care din 1936 li s-a adăugat şi biserica stilistă. Multe mişcări religioase şi credințe nu erau menționate însă în nici o reglementare juridică (darbyştii, quakerii, coraimii, lipovenii ş.a.), ceea ce deruta organele administrative şi executive care nu ştiau ce măsuri să aplice; în multe cazuri îi arestau, dar tribunalele îi eliberau din lipsa temeiului legal pentru reținerea lor.

Aşa-numitele „secte” nu erau însă asociații, ci noi forme de religiozitate. Membrii lor nu puneau în comun un patrimoniu pentru realizarea unui scop fără

profit, ci interpretau şi comentau altfel Biblia. În aceste împrejurări cele 14 decrete, prin care a fost reglementat mereu statutul lor, până când au fost desfiinţate complet, erau măsuri politice de protecţie a bisericilor oficiale. Asociaţiile propriu-zise activau în cadrul cultelor legale, erau subvenţionate de aceste culte şi uneori desfăşurau şi activităţi caritative sau politice, cel mai frecvent se preocupau însă de misionarism, uneori făceau chiar prozelitism. Astfel, a fost înfiinţată Oastea Domnului în cadrul bisericii ortodoxe care avea ca scop iniţial lupta împotriva sectelor. Pe lângă parohiile catolice activau asociaţiile Kolping, extinse, cu denumiri diferite, în mediul muncitoresc, al femeilor şi în biserica greco-catolică sau în rândul catolicilor germani. Cu scopuri particulare erau înfiinţate zonal pe baza legii din 1924 multe asociaţii în cadrul diferitelor culte: Asociaţia Generală a Cântăreţilor Bisericeşti din România (înregistrată la tribunalul Ilfov în 1925), Uniunea Clericilor Ortodocşi din Basarabia (înregistrată la Craiova în 1925). Biserica ortodoxă rămasă pe vechiul stil a înfiinţat asociaţii de menţinere a tradiţiei religioase (Societatea Soborul de la Niceea, înregistrată la Tribunalul Putna în 1933, Societatea Sfiinţii Împăraţi, Societatea Sfiinţii Apostoli Petru şi Pavel, înregistrate la Piatra Neamţ ş.a.) dar care au fost desfiinţate pe măsura scoaterii bisericii stiliste în afara legii. Cercul „Prietenii Bisericii şi ai Mănăstirilor” a fost înfiinţată la Tg. Neamţ (1933), pentru a combate stilismul.

Un rol caritativ deosebit au avut mai ales asociaţiile religioase aflate în legătură cu biserici din străinătate, de unde primeau şi oarecare suport financiar. Asociaţia Fetelor Creştine (Y.W.C.A) avea în 1939 sucursale în 22 de oraşe, înfiinţaseră cantine şi cămine pentru muncitoare, eleve şi studente, le găseau locuri de muncă, organizau tabere şi spaţii de agrement. În cadrul bisericii luterane activau asociaţii caritative, unele încă din secolul trecut. Spre exemplu, Societatea Femeilor Evanghelice Luterane, înfiinţată în 1885, avea filiale în toate localităţile cu populaţie evanghelică germană. Frăţia Sfântul Mihai (Michael Bruderschaft) urmărea şi scopul misionar de revigorare a luteranismului, la fel Crucea Albastră. În cadrul bisericii calvine cu acelaşi scop activau asociaţii ca Lorentaffy Suzsana (înfinţată în 1901), Reformaţii ortodocşi (1928), Jézus Szive (1934), Jo Pásztor (1942) ş.a.

Asociaţionismul depindea de conjuncturile social-politice. El se manifestă activ în anumite împrejurări, urmând apoi o perioadă de declin. Grupurile religioase în ascensiune sau defavorizate sunt mai active asociaţionist: când armata germană a fost în România, iar cultul mozaic n-a mai fost recunoscut legal, s-au înmulţit asociaţiile care-i sprijineau pe evrei. Bisericile prostestante şi apoi cele romano-catolice au încurajat creştinarea evreilor. Când numărul solicitărilor a crescut, Vaticanul a impus restricţii trecerii la biserica romano-catolică. Mildway Mission the Jews activa la Chişinău încă din 1881. Misiunea norvegiană pentru creştinarea evreilor în 1891 avea un sediu la Galaţi şi vor deschide altele la Iaşi şi la biserica luterană din Bucureşti. Din 1940 s-a intensificat activitatea pentru „Reclădirea Palestinei”.

În România activau în acest sens Noua Organizaţie Sionistă, Comitetul Alyat, Asociaţia Somee Sabath, Memora, Kent, care organizau plecarea în Palestina a populaţiei evreieşti peste 18 ani. Mai târziu, este remarcată activitatea altor organizaţii (Hasomear Hatair, Betar, Mismar) care răspândeau sionismul şi sprijineau emigrarea în Palestina.

Spiritul de ajutorare prin asociaţii s-a manifestat mai ales în legătură cu cei defavorizaţi social-economic şi persecutaţi politic. Spre exemplu, după măsurile luate împotriva martorilor lui Iehova, începând din 1948 s-au reactivat grupări ca Israelul cel Nou (ramură a martorilor lui Iehova care cuprindea evrei botezaţi), iar în 1949 a fost înfiinţată Bonus Speranţa, care aduna fonduri pentru ajutorarea martorilor din închisori.

Împotriva ideilor comuniste activau asociaţii ale marilor culte (ortodox, romano şi greco-catolic). Asociaţia Rugul Aprins, numită iniţial Athos, a fost reînfiinţată în 1940 (Rugul Aprins al Maicii Domnului), devenind un cerc de filosofie religioasă anticomunistă (frecventată de arhimandritul Vasile Ghiuş, Constantin Noica, Vladimir Ghica ş.a.), activitatea grupului remarcându-se în rândul studenţilor până prin 1956.

Legea cultelor din 1948 nu interzicea spiritul asociaţionist dar prevedea că ele vor căpăta autorizare legală numai pe baza avizului ministerului. Ministerul (secretariatul) cultelor n-a mai avizat însă nici o asociaţie în afara cultelor recunoscute legal. Asociaţiile religioase şi-au încetat activitatea sau au fost desfiinţate. Decizia Consiliului de Miniştri de la sfârşitul lunii decembrie 1948 desfiinţa un mare număr de asociaţii religioase, mai ales romano-catolice. Cele greco-catolice fuseseră desfiinţate o dată cu biserica respectivă. Asociaţiile ortodoxe au fost şi ele desfiinţate şi înlocuite de patriarhie prin consiliile parohiale.

Astfel, până în 1989, în afara cultelor al căror statut a fost aprobat de Prezidiul Marii Adunări Naţionale, celelalte grupuri, comunităţi şi asociaţii au activat ilegal, asociaţionismul religios devenind o mişcare de contestare a regimului. O societate civilă care să cuprindă şi asociaţii religioase a fost posibilă după 1989, când constatăm o liberalizare până la anarhie a spiritului asociaţionist.

Asociaţionismul religios după 1990 ilustrează căutările şi inconsecvenţele manifestate şi în alte domenii. În primii doi ani n-a fost aplicată legea din 1924, asociaţiile religioase înregistrându-se la tribunale, fără formalităţile solicitate de lege şi, mai ales, fără avizul Secretariatului de Stat pentru Culte. Multe nu au aprobare de nicăieri, altele au fost recunoscute legal pe baza acordului organelor locale (primării, prefecturi) sau a unor instituţii şi organisme centrale (Frontul Salvării Naţionale, partide, ministere: cum a fi cel al culturii, sănătăţii, departamente de ocrotire socială). Secretariatul pentru Culte şi Ministerul de Justiţie au sesizat printr-o „notă” tribunalele cerându-le să respecte legea. După aceasta, ritmul înregistrărilor s-a temperat. Aproape toate asociaţiile care au solicitat au primit aprobare de la culte, dar acestea au rămas formale sub multe aspecte. Secretariatul Cultelor le-a avizat, în general, pe baza dosarelor, n-a avut

posibilitatea deplasării în 15 zile prin județe pentru a analiza situația reală a acestor asociații. Legea din 1924, pe baza căreia s-au înregistrat, nu mai era adecvată. Situația actuală a fenomenului religios este mult mai complexă decât vechiul cadru legal. Chiar legea din 1924 a fost modificată printr-un număr mare de decrete ulterioare, dar mai ales prin măsuri politice. Asociațiile actuale nu mai cuprind în statute scopuri unice şi precise. Cele mai multe se declară umanitar-caritative, dar la care adaugă şi activități misionare religioase, vor să înființeze edituri, tipografii, posturi de radio şi televiziune. Secretariatul pentru Culte a avizat sistematic doar aspectul religios, menționând că, pentru celelalte, este necesar avizul ministerului culturii, instituțiilor abilitate pentru problemele audiovizualului, ministerului învățământului (când îşi propun să înființeze şcoli proprii) şi al instituțiilor de ocrotire socială (pentru amenajarea unor cămine, cantine, orfelinate ş.a.). În general, ele au fost înființate doar pe baza avizului dintr-un singur domeniu.

Confuzia dintre simpla înregistrare (luare la cunoştință) şi autorizare (garanția socială a legalității activității lor) a contribuit la instituirea unei stări de anormalitate în domeniul asociaționist, care a generat uneori conflicte şi intoleranță. S-au înregistrat ca asociații formațiuni religioase care au caracter de cult, dintre care unele fuseseră „cu desăvârşire interzise" înainte de război. Astfel, activează legal mai multe variante de martori ai lui Iehova, adeventişti reformişti, noii apostoli, multe biserici penticostale independente de cultul înregistrat legal după legea din 1948. Aceste aproximativ 50 de alte variante religioase îşi deschid case de rugăciuni, adună adepți, botează, fac misionarism. Cele 14 culte recunoscute pe baza legii din 1948 se întâlnesc pe tărâm religios cu aceste noi forme la care aderă mai ales ortodocşi. Fiind înregistrate legal ca asociații cu scopuri multiple, autoritățile nu pot interveni în cazuri conflictuale. Presa sesizează situații în care înființarea unui orfelinat sau ajutorarea nevoiaşilor şi bătrânilor urmăresc nu doar scopuri caritative, ci şi religioase.

La cele aproximativ 50 de culte, se adaugă înregistrate tot ca asociații peste 600 de asociații, societăți şi „fondații" – dintre care unele activează în cadrul unui cult recunoscut legal, dar cele mai multe sunt independente sau interconfesionale. Dependența lor de cultul care le recunoaşte existența este foarte diferită. Unele respectă şi contribuie la prosperitatea bisericilor respective, chiar sunt conduse de preoți, care le asigură în mare parte şi suportul material pentru desfăşurarea activității. Altele se îndepărtează de cultul la care aparțin, formând uneori cadrul pentru ivirea unor dizidențe care pot evolua spre un nou cult. Unii conducători ai bisericii ortodoxe aderă prudent la manifestarea asociaționismului. Oastea Domnului a reprezentat la început un suport al parohiilor în activitatea misionară ortodoxă. Ulterior, şi-a conturat însă o personalitate care în unele cazuri a apropiat-o de protestantism. Similar s-au manifestat asociațiile betaniste în cadrul bisericii calvine. S-au format astfel şi în România, cu statut de asociații, biserici

baptiste independente, variante ale cultului penticostal sau ale islamului, biserici naţionale sau internaţionale.

Există acum în evidenţă un număr foarte mare de asociaţii cu un statut legal aproape identic, dar foarte diferenţiate ca situaţie reală şi mai ales ca rol în cadrul fenomenului religios şi în viaţa socială. Toate sunt nonprofit, dar gestionează bunuri şi întreprind activităţi din care obţin venituri. Fondul de bază depus iniţial a fost epuizat sau a devenit nesemnificativ (la înfiinţare, 1000-5000 de lei reprezenta ceva, acum nu se mai poate realiza activitate caritabilă cu aceste sume). Cele mai multe primeau ajutoare străine ca donaţii ocazionale sau permanente. Nu exista un control asupra veniturilor şi folosirii lor. În multe cazuri veniturile care se bucurau de gratuităţi şi înlesniri au fost folosite de către întreprinzători în alte scopuri decât cele statutare. Astfel, şi asociaţionismul religios este umbrit de activităţi ilicite, corupţie şi evaziune fiscală. În alte ţări, sistemul asociaţionist delimitează asociaţiile nonprofit de cele cu profit. Profiturile au un regim financiar controlat periodic şi impozitat legal. Aplicarea foarte largă a statutului nonprofit în ţara noastră are multe consecinţe economice şi sociale. Asociaţiile s-au selectat treptat. Cele care n-au mai primit donaţii s-au stins de mulţi ani, rămânând însă înregistrate la tribunale. În unele cazuri s-au ivit procese între membri, care se acuză reciproc de împărţirea neloială a veniturilor. Continuă să activeze asociaţiile cu venituri permanente. Acestea însă, în situaţia economică actuală, când veniturile provin din ţară, au la bază activităţi cu profit: cumpărări şi închirieri de imobile, terenuri, utilaje, efectuări de servicii, comerţ, dobânzi. Multe dintre acestea însă nu sunt stabile şi nu sunt întotdeauna legale. În mare parte şi asociaţionismul religios este viciat de insuficienţele perioadei de tranziţie şi redresare. Asocierea nu răspunde unor interese religioase sau caritabile, ci dorinţei de obţinere a unor beneficii de către grupurile de asociaţi; nu sunt de interes public, ci „mici afaceri". Studiind tabelele cu membrii asociaţiilor, frecvent se constată că printre cei 20 de membri se află membrii familiei, vecinii, prietenii. Ca membri ai asociaţiilor figurează mulţi cetăţeni străini, cu domiciliu mai ales în SUA şi Germania, dar şi din Australia, Noua Zeelandă etc. Sunt români plecaţi din ţară sau prieteni care, pe această cale, i-au sprijinit pe cei rămaşi aici şi bisericile de care au aparţinut. Au înlesnit astfel, transferul spre România, fără taxe, a unor bunuri, de valoare mică în ţările respective, dar semnificative aici (automobile, îmbrăcăminte, medicamente, bani). Asociaţiile din România au distribuit, după propriile lor criterii aceste venituri, au păstrat o parte în patrimoniul propriu, pe altele le-au vândut. În felul acesta, şi spiritul asociaţionist s-a transformat într-o sursă de venituri personale, chiar prin încălcarea legii. Legislaţia, care va garanta libertatea religioasă, regimul cultelor şi asociaţiilor, va identifica şi defini mai clar relaţiile dintre domeniul vieţii religioase şi celelalte subsisteme sociale.

O METODĂ DE ANALIZĂ SCALARĂ ŞI IERARHIZARE

PETRUŞ ALEXANDRESCU

Analiza scalară sau analiza de stabilire a ierarhiilor presupune atât posibilitatea de eşalonare sau evidenţierea diferenţelor calitative ale atitudinilor printr-o ordonare a acestora, cât şi posibilitatea de măsurare, de cuantificare atitudinală, prin care înţelegem punerea în lumină a diferenţelor cantitative.

Principalele tipuri de scale întâlnite în domeniul ştiinţelor sociale sunt: **scalele nominale, scalele ordinale, scalele cu intervale şi scalele proporţionale.**

În cazul **scalelor nominale**, fiecare valoare scalară are aceeaşi pondere, ea constituind de fapt o enumerare a posibilităţilor. Fiind o scală neparametrică, ea permite clasificarea elementelor studiate în grupe, ale căror elemente diferă prin caracteristica de scalare.

Scalele ordinale permit o anumită clasificare a opiniilor şi pot marca unele departajări de poziţii (respectiv inferioare, superioare etc.). Un tip des întâlnit de scală ordinală îl constituie nivelul de şcolarizare a subiecţilor.

Construcţia unei **scale atitudinale** are la bază principiul de a se porni de la opinii spre a se ajunge la atitudini.

Cuantificarea răspunsurilor şi analiza statistică a informaţiei, premergătoare interpretărilor, constituie principala dificultate în construirea scalelor de atitudini. Un procedeu îndeobşte folosit şi îndelung controversat este acela al scorurilor, prin care se atribuie o valoare fixă, echivalentul unei notări. Suma acestor note dă scorul final, care poate conduce la o clasificare. Principalul punct nevralgic al metodei îl constituie faptul că ele presupun o proporţionalitate a scalelor nominale.

După cum se ştie, analiza scalară nu poate fi evitată în cercetarea sociologică, iar una din metodele cele mai riguroase de scalare o constituie analiza scalogramă a lui Guttman, care admite că răspunsul favorabil la o întrebare implică adeziunea la toate întrebările anterioare.

Ţinându-se cont de principiile potrivit cărora răspunsurile se clasifică, în primul rând, după numărul de poziţii pozitive sau negative, prin eliminarea celor aberante, şi în al doilea rând prin clasificarea respondenţilor, luând întâi pe cei care au răspuns pozitiv la toate cele **n** întrăbări, apoi pe cei care au răspuns pozitiv la **n-1**, **n-2** ş.a.m.d., se poate ajunge, din aproape în aproape, la scalări iterative perfectibile.

„Revista Română de Sociologie**”,** serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 343–348, Bucureşti, 2000

În cele ce urmează propunem o modalitate de construcţie scalară, care stabileşte ierarhii pe baza întregii cantităţi de informaţie pe care o furnizează sistemul cercetat.

Această construcţie are la bază conceptul de energie informaţională, pe care îl amintim în continuare, şi ea va genera o scală pe care o vom numi **scală informaţională** (SI). Această scală este standardizată şi va putea juca rolul de etalon pentru scalele graduale oferite de frecvenţele simple. Ea va putea juca rolul de scală atitudinală, întrucât realizează o clasificare standardizată a opiniilor.

1. ENERGIA INFORMAŢIONALĂ A UNUI SISTEM CU UN NUMĂR FINIT DE STĂRI

Dacă un sistem (S) are un număr finit de componente distincte – $s_1, s_2, ..., s_m$, cu ponderile respective – $p_1, p_2, ..., p_m$, acestea din urmă sunt caracterizate de condiţiile:

$$p_i \geq 0, \sum_{i=1}^{m} p_i = 1$$

Informaţia globală a sistemului (S) cu stările (s_i), i = 1, 2, ..., m, poate fi exprimată prin **energia sa informaţională**[*], calculată cu ajutorul formulei:

$$E_s = \sum_{j=1}^{m} p_j^2, \sum_{j=1}^{m} p_j = 1 \qquad (1)$$

Proprietăţi. Valoarea energiei informaţionale devine **1/m** când toate stările au aceeaşi pondere, şi ia valoarea **1** când una din stări are ponderea egală cu **1**, celelalte fiind nule. Prima situaţie corespunde unei situaţii de o totală „nedeterminare" sau la o totală „indiferenţă reciprocă" între stări diferite, care corespunde unei totale dezorganizări a sistemului. În acest caz are loc:

$$p_1 = p_2 = ... = p_m = 1/m$$

A doua situaţie corespunde cazului când una din stări are frecvenţa **1**.

În acest caz, experimentul dă acelaşi rezultat repetat, determinat şi unic.

Formula **(1)** nu indică această stare a sistemului.

Energia informaţională este cuprinsă între valorile 1/m şi 1:

$$1/m \leq E_s \leq 1$$

E de remarcat că ori de câte ori uniformitatea sau nedeterminarea sau dezorganizarea sistemului creşte, energia sa informaţională descreşte. Aşadar, energia informaţională creşte o dată cu diferenţierea sau organizarea sistemului şi descreşte o dată cu uniformizarea sau dezorganizarea sistemului.

[*] Expresia (1) a fost utilizată prima dată de Corrado Gini cu 30 de ani înaintea teoriei informaţiei - entropia lui Shannon, într-un studiu din *Atti del R. Inst. Veneta di Scienze, Lettre ed Arti*, 1917, 1918, v. LXXVII.

2. UTILIZAREA METODEI ENERGIEI INFORMAȚIONALE ÎN CONSTRUCȚIA SCALELOR INFORMAȚIONALE

În cele ce urmează am utilizat, spre exemplificarea metodei, rezultatele obținute la cercetarea concretă având ca obiectiv studiul fenomenului corupției, realizată prin chestionarul DAMIT şi coordonată de dr. Dan Banciu (cercetare realizată în vara anului 1998).

Astfel, tabelul 1 prezintă distribuția opiniilor respondenților la întrebarea „Cât de grave sunt următoarele probleme sociale cu care vă confruntați în prezent". Sunt etalate astfel 10 tipuri de probleme sociale, grupate într-un bloc de probleme, cu posibilitatea ca răspunsurile să se poată distribui pe trei niveluri graduale: „grave", „oarecum grave" şi „deloc grave".

Considerând fiecare din cele 10 probleme menționate ca fiind un sistem cu trei stări, vom putea calcula energia informațională a fiecărui sistem în parte. Ordonarea numerică a energiei informaționale pe cele 10 sisteme realizează o ierarhie standard. De remarcat faptul că în cazul **tabelului nr. 1**, ierarhia realizată de scala informațională „coincide" cu ierarhia oferită de scala graduală 1 (mai puțin locurile 9 şi 10 care sunt schimbate între ele).

Analiza informațională a **tabelului nr. 2**, în care se analizează distribuția opiniilor subiecților la întrebarea: „*În ce măsură actuala situație socială din România se datorează următorilor factori*?" (şi care sunt enumerați pe patru grade de intensitate), conduce la concluzia că scala informațională creează o ierarhie identică cu cea realizată de scala graduală 1 („foarte mare măsură").

Nu acelaşi lucru se întâmplă în cazul **tabelului nr. 3**, în care se analizează gradul de autoritate al unor instituții (13 la număr, pe trei grade de intensitate). Ierarhia realizată de scala informațională diferă esențial de toate scalele graduale (în număr de trei), cu păstrarea pozițiilor 1, 9 şi 10 față de scala graduală 1.

Deosebit de relevant este cazul **tabelului nr. 4**, în care se analizează „*În ce măsură s-au dovedit eficiente o serie de instituții în lupta împotriva corupției*". Dacă în situațiile anterioare se impunea comparația ierarhiilor din scala informațională cu scala graduală 1 care este o scală extremală (de intensitate maximă), de această dată termenul de comparație îl oferă scala graduală de ordinul 2 („în mică măsură"), în acest caz cele două ierarhii coincid.

Nefiind apanajul scalelor graduale maximale, scala informațională se dovedeşte a fi o scală standardizată cu caracter de etalon pentru scalele intermediare. În acelaşi timp, ea poate oferi posibilitatea de a măsura abaterile scalelor graduale față de scala etalon.

Totodată, ea pune în evidență în mod pregnant scala care guvernează întregul complex de sisteme şi, prin clasificarea standardizată care o creează, stabileşte o ***ierarhie atitudinală***.

Tabelul nr. 1

Cât de grave sunt următoarele probleme sociale cu care vă confruntaţi în prezent?

		Grave	Oarecum grave	Deloc grave	NS/NR	Energia informaţională	SG_1	SG_2	SG_3	SI
		1	2	3	4	0	1	2	3	
1	Nivel de trai	62,3	28,2	9,3	0,2	0,4763	4	3	6	4
2	Locuinţă	42,5	26,8	28,8	2,0	0.3357	7	6	4	7
3	Şomaj	41,1	25,4	29,4	4,2	0,3216	8	7	3	8
4	Protecţie socială	50,0	28,0	17,3	4,8	0,3606	6	4	5	6
5	Criminalitate	68,5	19,6	7,90	4,0	0,5154	2	9	8	2
6	Corupţie	80,2	11,9	5,20	2,8	0,6608	1	10	10	1
7	Reformă	53,6	36,3	5,6	4,6	0,4243	5	1	9	5
8	Mişcări sociale	17,9	35,7	37,9	8,5	0,3103	10	2	1	9
9	Venituri	65,1	25,0	8,7	1,2	0,4940	3	8	7	3
10	Alegeri anticipate	23,4	27,4	32,5	16,7	0,2633	9	5	2	10

Tabelul nr. 2

În ce măsură actuala situaţie socială a României se datorează:

		În f. mare masură	În mare măsură	În mică măsură	În f. mică măsură	Energie informaţională	SG_1	SG_2	SG_3	SI
		1	2	3	4	0	1	2	3	
1	Nerealizării reformei	84,5	11,7	1,2	2,6	0,7285	2	7	6	2
2	Evoluţiei preţurilor	80,8	14,5	2,6	2,2	0,6750	4	6	1	4
3	Moralităţii indivizilor	75,8	19,8	2,0	2,4	0,6147	8	1	2	8
4	Inflaţiei	81,0	15,3	1,2	2,6	0,6803	3	5	7	3
5	Nerealizării privatizării	78,4	16,7	1,4	3,6	0,6440	5	4	4	5
6	Incompetenţei guvernamentale	76,0	19,6	1,8	2,6	0,6170	7	2	3	7
7	Corupţiei	93,8	5,4	0,0	0,8	0,8828	1	8	8	1
8	Lipsei de autoritate a instituţiilor statului	77,0	17,1	1,4	4,6	0,6244	6	3	5	6

Tabelul nr. 3

Câtă autoritate (legitimitate) credeți că au următoarele instituții?

		Mare/ F. mare	Mică/ F. mică	Deloc	NS/ NR	Energie informațională	SG_1	SG_2	SG_3	SI
		1	2	3	4	0	1	2	3	
1	Președinte	46,0	43,5	8,7	1,8	0,4097	3	9	12	2
2	Parlament	42,9	42,9	11,3	3,0	0,3817	4	10	11	7
3	Guvern	50,0	39,5	7,7	2,8	0,4127	1	11	13	1
4	Justiție	37,5	48,0	12,3	2,2	0,3866	6	5	9	5
5	Poliție	32,1	52,6	12,9	2,4	0,3969	7	3	8	3
6	Armată	49,0	35,1	11,3	4,6	0,3791	2	13	10	8
7	Garda financiară	31,7	47,2	14,3	6,7	0,3482	8	7	7	11
8	Dir. Vămii	24,6	46,2	18,7	10,5	0,3199	11	8	3	13
9	Administr. publ.	23,0	55,0	15,9	6,2	0,3849	12	2	6	6
10	Partide politice	26,2	49,4	19,2	5,2	0,3522	10	4	2	10
11	Sindicate	19,4	56,5	18,1	6,0	0,3932	13	1	5	4
12	Biserică	42,5	36,3	18,3	4,0	0,3403	5	12	4	12
13	Serv. medicale	28,8	47,8	20,2	3,2	0,3532	9	6	1	9

Tabelul nr. 4

În ce măsură s-au dovedit eficiente următoarele instituții în lupta împotriva corupției?

		Mare/ F. mare	Mică/ F. mică	Deloc	NS/ NR	Energie informațională	SG_1	SG_2	SG_3	SI
		1	2	3	4	0	1	2	3	
1	Poliția	22,8	61,3	12,7	3,2	0,4449	1	2	7	2
2	Justiția	19,8	62,9	13,3	4,0	0,4541	4	1	5	1
3	Procuratura	22,2	58,3	12,3	7,1	0,4093	3	5	8	5
4	Garda financiară	22,4	58,1	12,9	6,5	0,4086	2	6	6	6
5	Guvernul	18,8	59,3	17,9	4,0	0,4206	5	4	4	4
6	Primăriile	9,9	60,9	23,0	6,2	0,4374	6	3	3	3
7	Prefecturile	7,3	55,8	24,2	12,7	0,3913	8	7	2	7
8	Corpul gardienilor publici	7,9	39,7	39,5	12,9	0,3365	7	8	1	8

BIBLIOGRAFIE

BOUDON, RAYMOND, *Traité de Sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
BRAYMAN, A., *Quantity and Quality in Social Research*, Londra, New York, 1992.
GALTUNG, J., *Theory and Methods of Social Research*, New York, Columbia University Press, 1967.
VLĂSCEANU, LAZĂR, *Metodologia cercetării sociologice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.
POROJAN, D., *Statistica şi teoria sondajului*, Bucureşti, 1993.
ROTARIU, T.; ILUŢ, P., *Ancheta sociologică şi sondajul de opinie*, Iaşi, Editura Polirom, 1997.

REPREZENTĂRILE SOCIALE. METODOLOGIA CERCETĂRII NODULUI CENTRAL

MIHAELA VLĂDUȚ

Se apreciază în mod unanim astăzi că analiza structurală a reprezentărilor sociale se fondează pe două domenii de studiu complementare [Guimelli, 1994]: acela al relațiilor între elemente şi acela al rolului de centralitate al unor elemente care organizează totalitatea câmpului reprezentațional.

Nodul central al unei reprezentări este, după J-C. Abric, fundamentul însuşi al structurii şi naturii reprezentării. El se constituie din câteva elemente puternic conexate şi se caracterizează prin două funcții esențiale: *o funcție generatoare* (este elementul prin care se creează sau se transformă semnificația celorlalte elemente constitutive ale reprezentării; cognițiile centrale dau sens altor cogniții) şi *o funcție organizatoare* (determină natura legăturilor care unesc între ele cognițiile; el este elementul unificator şi stabilizator al reprezentării).

Astfel, datorită faptului că elementele centrale joacă un rol determinant în economia structurală a reprezentării, devine esențială etapa reperării lor sistematice în toate analizele reprezentărilor sociale. Teoria arată că, pentru a-şi dovedi acțiunea lor structurantă, cognițiile centrale trebuie să intre în relație cu un număr mare de cogniții relative la obiectul reprezentării. Mai exact, aceste cogniții sunt mai puternic conexate în cadrul structurii reprezentării decât elementele periferice.

Pornind de la aceste considerente teoretice, P. Moliner (1994 b) introduce distincția între proprietățile cantitative şi cele calitative ale cogniților centrale. Mult timp s-a crezut că singura distincție observabilă între elementele structurale ale reprezentării este de natură calitativă. Aceasta pentru că primele cercetări de reperare a nodului central s-au fondat pe punerea în evidență a diferențelor cantitative. Astfel, prin metodele asociative sau prin analiza de similitudine s-au putut identifica relațiile între elementele aceluiaşi ansamblu şi organizarea structurii sale, dorindu-se găsirea celor mai conexați itemi în ansamblul discursiv referitor la o anumită reprezentare. Dar luarea în considerare doar a aspectelor cantitative (elementele cele mai frecvente şi mai conexate) nu permite decât formularea de ipoteze de centralitate. Dacă centralitatea unei cogniții implică proprietățile cantitative (conexitate şi relevanță) acestea singure nu sunt o garanție

„Revista Română de Sociologie”, Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 349–360, Bucureşti, 2000

a centralității. Metoda punerii în cauză a elementelor nodului central oferă o bună posibilitate de identificare a acestor diferențe şi de relevare de cogniții, care au în același timp proprietăți cantitative şi calitative.

În consecință, proprietățile de relevanță şi conexitate nu sunt suficiente şi trebuie asociate cu informațiile calitative. P. Verges afirmă că există chiar un decalaj între abordarea teoretică calitativă a nodului central (organizează, unifică şi dă sens altor elemente ale reprezentării) şi reperarea cel mai adesea cantitativă a elementelor sale în cercetările concrete.

Caracteristicile cantitative şi calitative conferă deci cogniților centrale proprietăți particulare pe care putem spera să le măsurăm prin metode diverse. *Atributele calitative*: valoarea simbolică şi puterea asociativă sunt stabilite de teoria reprezentărilor sociale, iar *atributele cantitative* relevante şi conexitatea apar drept consecințe ale primelor. Pentru înțelegerea acestor diferențe sunt necesare câteva clarificări.

Valoarea simbolică decurge din faptul că anumite elemente întrețin o legătură solidă cu obiectul reprezentării, astfel că ele nu pot fi disociate de acesta fără ca obiectul să-şi piardă semnificația. Astfel, studiul lui S. Moscovici arată că noțiunile de „complex" şi „refulare" sunt puternic legate de obiectul reprezentării: psihanaliza. La fel, subiecții interogați de Salmaso şi Pombedi în 1986 nu acceptă să numească „munca" o activitate care nu permite „câştigarea traiului". *Metoda scenariului ambiguu* este cea care îşi propune să evalueze acest atribut calitativ ce caracterizează centralitatea unei reprezentări: valoarea sa simbolică.

Puterea asociativă permite combinarea cu elemente foarte diverse şi ține, mai ales, de varietatea de relații pe care cogniții centrale le pot întreține cu alte cogniții. S. Moscovici afirmă că anumite noțiuni se caracterizează prin polisemie şi capacitatea de asociere cu alți termeni. Este, de exemplu, cazul noțiunii de „complex". Este „un cuvânt matrice" care îşi poate asuma diferite forme gramaticale (substantiv, adjectiv, verb) şi este susceptibil de a primi semnificații variate sintetizând, numai el, o întreagă clasă de concepte. De asemenea, este o noțiune susceptibilă de a modifica sensul cuvintelor cu care se asociează (de exemplu, complex de timiditate, complex de inferioritate etc.). *Metoda schemelor cognitive de bază* poate ilustra varietatea de relații pe care cogniții centrale le pot întreține cu celelalte cogniții.

Proprietatea de relevanță apare, în general, asociată statutului central al anumitor cogniții, ca o consecință a valorii simbolice a acestor elemente. S. Moscovici remarcă, de exemplu, că oricare ar fi publicurile interogate, termenul de „complex" apare cel mai frecvent în vocabular, iar I. Galli şi G. Nigro constată că „forța" este cel mai adesea asociată cuvântului inductor „putere" (în studiul reprezentării sociale a puterii). În consecință, această proprietate (relevanța) este direct cuantificabilă: frecvența unui termen în răspunsurile la un chestionar sau la o sarcină de asociere liberă, în alegerile mai frecvente ale unui item dintr-o listă, ori în gradul mai mare de memorizare a unor cuvinte.

Atributul conexității apare frecvent în cazul cogniţiilor centrale indicând puterea asociativă a acestora, numărul mare de relaţii cu alte elemente ale reprezentării. Numeroase studii, pornind de la un material verbal, pun în evidenţă existenţa de itemi mai puternic conexaţi decât alţii. *Metoda analizei de similitudine* permite aprecierea relaţiilor de proximitate între diferitele elemente ale aceluiaşi corpus, analiza organizării structurii reprezentării. Pornind de la un indice de similitudine, calculat pentru toate perechile de itemi, se poate realiza o reprezentare grafică (arbore maxim) a relaţiilor care unesc itemii între ei. Astfel, în studiul lui Dorai [după Moliner, 1994 b] privind reprezentarea imigrantului la nivelul populaţiei franceze, rezultatele analizei de similitudine au arătat că itemul „algerian" ocupă un loc privilegiat (este plasat în centrul unei stele în raport cu ceilalţi itemi), demonstrând o conexitate puternică în structura studiată.

În concluzie, se pot atribui unor cogniţii centrale patru proprietăţi distincte. Aceste proprietăţi sunt dictate de considerente teoretice şi au fost confirmate de studiile empirice şi rezultatele experimentale. Proprietăţile cantitative sunt caracteristice cogniţiilor centrale, dar punerea în evidenţă a relevanţei şi conexităţile anumitor itemi nu permite decât formularea de ipoteze privind centralitatea lor, ipoteze ce urmează a fi testate luând în considerare proprietăţile calitative (valoarea simbolică şi asociativitatea).

1. METODE DE REPERARE A ORGANIZĂRII ŞI STRUCTURII UNEI REPREZENTĂRI SOCIALE

Punerea în evidenţă a proprietăţilor cantitative ale anumitor elemente ale reprezentării rămâne o etapă fundamentală a studiului oricărei reprezentări sociale. Este evident că anumiţi itemi apar mai frecvent în discursul spontan al subiecţilor, fie că sunt citaţi mai des în sarcinile de evocare liberă, fie că sunt consideraţi mai importanţi de către subiectul însuşi.

În literatura de specialitate, **relevanţa** este definită prin mai multe criterii: frecvenţa de enunţare a unui termen, ordinea de apariţie a acestuia şi importanţa acordată de subiect termenului. Analiza cuvintelor şi sintagmelor enunţate ia, deci, două direcţii: cea a analizei de frecvenţă (numărul de ordine când cuvântul a fost enunţat) şi cea a analizei rangului în ansamblul de cuvinte citate de subiectul însuşi. Acest rang al importanţei acordate de subiect unor termeni în raport cu alţii adaugă o proprietate calitativă, chiar dacă ea se prezintă sub formă numerică. Cerând subiectului însuşi să efectueze asupra propriei producţii o sarcină de analiză, comparare şi ierarhizare se poate identifica nu numai câmpul reprezentării, ci, mai important, structura acesteia, reducând în mare măsură gradul de interpretare şi elaborare a semnificaţiilor răspunsurilor de către cercetător şi făcând analiza rezultatelor mai uşoară şi mai pertinentă.

1.1.METODE DE IDENTIFICARE A LEGĂTURILOR ÎNTRE ELEMENTELE REPREZENTĂRII

În demersul de analiză a propriei producții asociative şi verbale este posibilă aplicarea mai multor proceduri: constituirea de cupluri de cuvinte, comparațiile perechi sau constituirea ansamblului de cuvinte [Abric 1994].

A. Constituirea de cupluri de cuvinte care i se par subiectului că "merg împreună" la nivelul unui corpus de asociații libere produs de el însuşi, permite precizarea şi clarificarea sensurilor termenilor utilizați de acesta şi reducerea unei eventuale polisemii. Completată cu un interviu, lista de cupluri dezvăluie tipurile de relații pe care subiectul le utilizează pentru a asocia doi termeni (similitudine de sens, implicație, contrast etc.).

Tehnica se poate îmbunătăți cerându-i aceluiaşi subiect să aleagă cele mai importante cupluri pentru el, făcând posibilă astfel reperarea structurii reprezentării sale şi modul de ierarhizare a elementelor acestei reprezentări.

B. Comparațiile perechi sunt inspirate de un demers foarte apropiat celui de mai sus. Metoda constă în a-i propune subiectului toate perechile posibile de cuvinte dintr-un corpus de termeni (dacă este posibil produşi de el însuşi) şi a-i cere, pentru fiecare pereche, să o situeze pe o scală de similitudine între doi termeni (foarte asemănători, foarte neasemănători). Pe baza acestor date se pot constitui matrici de similitudine care permit un tratament statistic prin metode multidimensionale, rezultând o ierarhie a elementelor reprezentării.

C. Constituirea ansamblului de cuvinte constă în a cere subiectului să regrupeze în „pachete" itemii pe care i-a produs şi care i se par că merg bine împreună. Se discută apoi, într-o conversație, motivele acestor grupări şi se cere găsirea unui titlu pentru fiecare din ansamblurile constituite. Scopul este acela de a sesiza structurile schematice ale reprezentării şi de a analiza decupajele efectuate de subiect şi fundamentele lor adică, după P. Verges „principiile de construcție" ale reprezentării.

Metoda a fost completată de P. Verges, solicitând subiectului să stabilească relații între o serie de itemi propuşi (legându-i prin săgeți pe cei care i se par a fi în legătură unii cu alții) şi întrebându-l asupra motivelor şi naturii relațiilor pe care el le-a indicat. Tratamentul acestor date, prin analiza de similitudine, permite construirea unui grafic care reprezintă structura cognitivă a reprezentării şi pune în evidență centralitatea anumitor termeni.

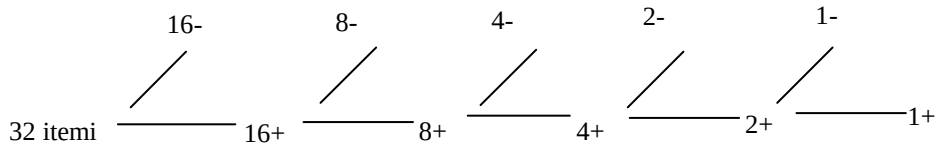
1.2. METODE DE IERARHIZARE A ITEMILOR

În metodele anterioare, importanța anumitor itemi în cadrul reprezentării este identificată într-o manieră indirectă prin analiza cuplurilor sau ansamblurilor de cuvinte. Două metode îşi propun să evidențieze această ierarhie, implicând direct subiectul în producerea ei printr-o serie de trieri succesive sau alegeri succesive prin blocuri.

Metoda trierilor ierarhice succesive, tehnică elaborată de J-C. Abric pornind de la o ierarhizare a elementelor produse de subiectul însuşi. Amintim că analiza

producției asociațiilor libere a constat inițial în încrucişarea a două informații: frecvența de apariție a unui termen şi rangul său în această producție (presupunând, în legătură cu acest ultim indiciu, că itemii cei mai importanți sunt citați primii în procesul de asociere). Presupunerea s-a dovedit a fi larg contestată (ipoteza corespunzătoare a fost infirmată) şi, pentru a înlătura dificultatea apărută, J-C. Abric a propus evaluarea importanței unui termen în urma unui demers de triere succesivă a itemilor.

Metoda constă, într-o primă fază, în culegerea unui ansamblu de asociații cu privire la obiectul reprezentării studiate. Dintre itemii evocați, cercetătorul alege un număr important (în general, 32), în aşa fel încât să dispună de un corpus foarte larg de termeni: unii frecvent evocați, alții mai puțin. Această listă de itemi este apoi prezentată subiecților, într-o a doua etapă, sub forma a 32 de fişe corespunzătoare celor 32 de termeni, cerându-le acestora să le împartă în două pachete: 16 itemi cei mai caracteristici pentru obiectul reprezentat şi 16 itemi cei mai puțin caracteristici. Asupra celor 16 itemi, reținuți de subiecți ca fiind cei mai caracteristici, el operează delimitarea: 8 cei mai reprezentativi, 8 cei mai puțin reprezentativi. Se ajunge în aceeaşi manieră la 4 şi, respectiv, 2 itemi selecționați.



Se obține astfel un clasament în ordinea importanței, pe baza căruia se poate calcula rangul mediu al fiecărui item într-o populație dată. De aici, se poate reveni la analizele clasice, considerând corelația pozitivă: frecvență-rang mediu, ca un indicator de primă importanță pentru reperarea elementelor centrale ale reprezentării la nivelul unui grup studiat.

Metoda a fost validată experimental în studiul reprezentării artizanului [Abric,1989]. Autorul a identificat aceleaşi elemente centrale, pe care le pusese în evidență anterior într-o altă cercetare, utilizând analiza de similitudine.

B. Metoda alegerilor succesive prin blocuri [Guimelli, 1989; Abric, 1994] necesită o listă de itemi referitori la obiectul studiat. De exemplu, pornind de la o listă cu 20 de itemi, se cere subiecților să indice termenii cei mai caracteristici obiectului, cărora li se atribuie scorul 2+ (4 itemi) şi termenii cei mai puțin caracteristici, evaluați cu 2- (alți 4 itemi). Apoi, din termenii rămaşi (12 în cazul de față) se desemnează succesiv alte două pachete: cei mai importanți (scor 1+) şi cei mai puțin importanți (scor 1-). Ultimilor 4 termeni rămaşi li se atribuie scorul 0. În general, ținând cont de faptul că trebuie să rezulte 5 blocuri de mărime egală, lista

inițială trebuie să conțină (N x 5) itemi. În funcție de scorul atribuit, se poate calcula un indice de distanță pentru fiecare item.

Interesul pentru această metodă constă în ușurința aplicării de către subiecți și în diversitatea posibilităților de tratare a datelor culese. Astfel, dacă dorim punerea în evidență a efectului de relevanță, este suficientă calcularea scorului mediu al fiecărui item (pentru că scorurile variază între –2 și +2, itemii cei mai relevanți au scorurile cele mai înalte). În continuare, se pot aplica modalități variate de tratare a datelor, precum analiza de similitudine sau analiza factorială. În afară de avantajele proprii aplicării acestor analize, metoda alegerilor succesive prin blocuri permite și compararea importanței relative a anumitor elemente de reprezentări la grupuri diferite.

Din motive teoretice [Moliner, 1994 b] se consideră că metodele care permit punerea în evidență a proprietăților cantitative (relevanță și conexitate) sunt metode de repetare a reprezentării și metode de identificare a structurii acesteia. Ele permit formularea de ipoteze de centralitate. Aceste ipoteze sunt validate punând în evidență proprietățile calitative (asociativitatea și valoarea simbolică) ale cogniților centrale.

2. METODE DE CONTROL AL CENTRALITĂȚII

Tehnicile de control al centralității prezintă o dublă importanță: ele confirmă teoria privind caracteristicile nodului central (calitative si cantitative), iar din punct de vedere empiric verifică și completează rezultatele obținute prin alte metode.

2.1. METODA INDUCȚIEI PRIN SCENARIU AMBIGUU

Pornind de la ideea că o reprezentare este un proces activ de construcție a realității, P. Moliner utilizează ca instrument de reperare a nodului central tehnica inducerii prin scenariu ambiguu. Ea constă în a propune subiectului o descriere ambiguă. Ambiguitatea acestui scenariu rezultă din faptul că, tot atât de bine poate să se refere sau nu la obiectul reprezentării. Se utilizează apoi două tipuri de descriere și pornind de la acest scenariu se compară analizele făcute de cele două grupuri de subiecți confruntate cu tipuri diferite de descriere pentru identificarea elementelor centrale ale reprezentării obiectului evocat.

Diferitele faze ale metodei pot fi ilustrate prin studiul lui P. Moliner [1993] privind reprezentarea întreprinderii la studenții aflați în primul an de studiu la Facultatea de Psihologie. Pentru studenți, întreprinderea (industrială, comercială etc.) este un obiect destul de slab cunoscut, dar reprezintă o miză considerabilă (locul de muncă viitor), față de care trebuie să ia poziție (căutare de loc de muncă, realizare de proiect profesional).

În prima etapă a cercetării s-a cerut unui număr de 78 de subiecți să redacteze un test privind propria concepție asupra întreprinderii (care să răspundă

la întrebarea: „Ce este o întreprindere pentru dumneavoastră?"). O analiză tematică a conținutului textelor culese a permis elaborarea unei liste de 14 itemi ce reflectau diverse opinii: loc de muncă, organizare, produs ierarhic, comunicare, profit, obiective, economie, conflicte, creație, concurență, angajați, patron.

A doua etapă a constat în construirea unui scenariu ambiguu care trebuia să respecte două reguli: să nu facă o referire explicită la obiectul studiat şi să nu conțină nici unul din cei 14 itemi ce reflectau opiniile subiecților cu privire la obiectul studiat.

În studiul lui P. Moliner, textul elaborat, respectând cele două reguli, a fost: *„De mulți ani, SOLITEC reuneşte mai multe zeci de persoane cu competențe şi interese diverse. Fiecare dintre aceste persoane contribuie în maniera sa la funcționarea acestei organizații, care este recunoscută ca una dintre cele mai importante în domeniu"*. Aşa cum se poate vedea, textul este ambiguu pentru că nu ne dăm seama dacă SOLITEC este o asociație cu scop nelucrativ, o organizație profesională sau o întreprindere.

Textul a fost prezentat celor două grupuri de subiecți în două moduri diferite: pentru primul se concluziona că „*Aceasta este o întreprindere*", iar pentru al doilea că „*Totuşi, aceasta nu este o întreprindere*". Astfel, în primul scenariu, obiectul ambiguu era în mod explicit plasat în câmpul reprezentării întreprinderii, pe când în cel de-al doilea era în mod explicit îndepărtat de acest câmp.

S-a propus apoi subiecților să caracterizeze obiectul prezentat prin scenariu cu ajutorul listei de itemi: să indice itemii pe care îi consideră ca fiind cei mai caracteristici obiectului sau, cu alte cuvinte, dacă acesta posedă sau nu caracteristicile din listă. S-a constatat că anumiți itemi au fost considerați caracteristici obiectului ambiguu, numai atunci când acesta a fost descris ca obiect al reprezentării (respectiv întreprindere). Aceştia au fost considerați itemii specifici reprezentării întreprinderii.

Analiza răspunsurilor a permis deci să se distingă două tipuri de itemi: cei aleşi indiferent de scenariul propus (care n-au fost considerați specifici obiectului, ei reprezentând elementele periferice) şi cei aleşi numai în cazul scenariului cu referire explicită la obiectul reprezentării (considerați specifici acestuia pentru că determină semnificația situației, ei constituind nodul central al reprezentării).

Metoda permite, deci, identificarea elementelor centrale ale reprezentării şi formularea de ipoteze de centralitate. Mai mult, P. Moliner [1994 b] consideră că este posibilă şi validarea acestor ipoteze prin utilizarea metodei scenariului ambiguu (ISA).

2.2. METODA PUNERII ÎN CAUZĂ A NODULUI CENTRAL

Tehnica presupune cunoaşterea elementelor constitutive ale reprezentării obiectului printr-un studiu prealabil. Pe această bază se redactează o listă a elementelor despre care se formulează ipoteza că ar constitui nodul central. Se prezintă apoi subiecților un text inductor, verificându-se că el corespunde cu reprezentarea asupra obiectului studiat.

Faza concretă punerii în cauză constă în adăugarea la descrierea dată a unei informații contrare cogniției a cărei centralitate dorim să o testăm. Se cere apoi subiecților ca, ținând cont de noua informație, să evalueze dacă obiectul descris mai este sau nu obiectul reprezentării studiate. În acest fel, se pun succesiv în cauză elementele din listă şi se disting apoi cele a căror punere în cauză generează o schimbare de reprezentare. Acestea sunt elementele nodului central. Elementele a căror punere în cauză nu au ca urmare o schimbare de reprezentare sunt elemente periferice.

O bună ilustrare a aplicării metodei o constituie, de asemenea, referirea la studiul lui P. Moliner [1993] privind reprezentarea întreprinderii de către studenți. Aplicarea metodei scenariului ambiguu a permis identificarea a 4 itemi în raport cu care s-a formulat ipoteza centralității: *profit, economic* (domeniu), *patron şi concurență*. Aceste caracteristici fuseseră atribuite obiectului ambiguu SOLITEC doar atunci când acesta fusese plasat în câmpul reprezentării întreprinderii.

Conform teoriei, punerea în cauză a unui element al nodului central atrage după sine punerea în cauză a tuturor elementelor ansamblului structurii. Astfel, dacă se prezintă subiecților un obiect ambiguu pentru care s-a pus în cauză unul dintre cele 4 elemente, obiectul prezentat nu ar trebui să fie recunoscut ca obiect al reprezentării.

Pentru prezentarea obiectului ambiguu s-a utilizat acelaşi scenariu (descrierea SOLITEC): *„De mulți ani, SOLITEC reuneşte mai multe zeci de persoane cu competențe şi interese diverse. Fiecare dintre aceste persoane contribuie în maniera sa la funcționarea acestei organizații, care este recunoscută ca una dintre cele mai importante în domeniu”*, încheind descrierea pentru un grup: *„Totuşi SOLITEC nu este un loc de cercetare şi creație”*, iar pentru alt grup: *„Totuşi, SOLITEC nu obține nici un profit”*. Au fost puse în cauză două elemente, unul aparținând nodului central (profit), iar altul elementelor periferice (loc de cercetare şi creație). După lectura textului fiecare subiect trebuie să răspundă la întrebarea: „După dumneavoastră, SOLITEC este o întreprindere?” pe o scală cu 6 trepte (1 – foarte probabil nu, 6 – foarte probabil da). Când SOLITEC a fost prezentat ca nefăcând deloc profit, subiecții au refuzat să recunoască clar o întreprindere în această organizație (68%). Acest efect dovedeşte că noțiunea de profit este o cogniție centrală. În aceeaşi manieră, obiectul SOLITEC a fost prezentat în contradicție cu celelalte cogniții privind reprezentarea întreprinderii.

Metoda a fost utilizată de autor şi în cazul testării centralității cogniției „absența ierarhiei” la nivelul reprezentării grupului ideal.

Interesul pentru această metodă este că permite identificarea cu certitudine a subiecților care stabilesc o legătură sistematică între cogniția testată şi obiectul reprezentării. Pentru aceşti subiecți cogniția este centrală.

2.3. METODA SCHEMELOR COGNITIVE DE BAZĂ (SCB)

Metoda a fost elaborată de C. Guimelli şi M. L. Rouquette şi aplicată concret în analiza reprezentării profesiei de infirmieră [Guimelli, 1994 a; 1994 b] şi a grupului ideal [Guimelli, 1994 a]. Tehnica schemelor cognitive de bază este un bun instrument

de reperare a structurii unei reprezentări şi are avantajul că permite comparaţia între două reprezentări după tipurile de relaţii şi scheme pe care le activează.

Pornind de la un ansamblu de cupluri de itemi rezultaţi în urma asociaţiei libere, se identifică tipurile de relaţii pe care cuvintele le întreţin între ele utilizând o listă de operatori de relaţii, organizaţi în familii numite *scheme cognitive de bază*. Se pot astfel analiza tipurile de relaţii pe care un item le întreţine cu alte elemente ale reprezentării şi acele relaţii care îi definesc valenţa. Această valenţă desemnează importanţa sau centralitatea unui item. Se identifică astfel relaţiile între elementele reprezentării şi elementele centrale.

Metoda porneşte de la premisa că o mare parte din cunoştinţe se organizează după scheme cognitive de bază. O astfel de schemă este *o structură lexicologică formală ale cărei relaţii sunt specificabile* [Guimelli, 1994 b], reţinând din această definiţie trei elemente: o structură formală, independentă de conţinut, o strucură lexicologică, datorită componentelor sale lexicale şi o structură ale cărei componente întreţin relaţii identificabile şi numărabile.

Se consideră că: *1*. subiectul asociază doi itemi lexicali printr-un operator de relaţie după formula secvenţială: item inductor (A) - *operator* - item indus (B); *2*. operatorii sunt identificabili, formalizabili şi în număr finit; *3*. operatorii sunt organizaţi între ei după familii stabile, numite scheme cognitive de bază.

C. Guimelli şi M. L. Rouquette disting cinci scheme cognitive de bază (SCB) în care se distribuie 28 operatori distincţi: *lexicală* (3), *de vecinătate* (3), *de compoziţie* (3), *practica* (12) şi *de atribuire* (8) cărora li se adaugă operatorul nul (în total 29 de operatori), desemnaţi fiecare de autori printr-un simbol de trei litere pentru uşurinţa utilizării lor. Modelul devine operaţional când se cere subiecţilor să asocieze liber cuvinte şi expresii plecând de la un cuvânt inductor şi apoi să specifice relaţiile pe care un cuvânt inductor le întreţine cu cuvintele induse.

Această procedură comportă trei etape:

a. *asociaţia liberă*: subiectul asociază unui cuvânt inductor trei cuvinte sau expresii care îi vin rapid în minte, obţinându-se astfel trei răspunsuri (sau itemi induşi): R1, R2, R3;

b. *justificarea răspunsurilor asociative* : se cere subiectului să explice în scris (în 1-2 fraze) motivele pentru care a dat răspunsurile R1, R2, R3; această etapă ajută subiectul în clarificarea relaţiei cuvânt inductor - cuvânt indus, uşurând rezolvarea următoarei sarcini;

c. *analiza relaţiilor cuvânt inductor - cuvânt indus* : se prezintă subiectului cei 28 de operatori, nu în forma lor brută, ci traduşi în limbajul curent (sub forma expresiilor standardizate, comprehensibile subiectului naiv). Acesta trebuie să decidă dacă expresia standard reflectă relaţia care intervine între cuvântul inductor şi propriul său răspuns.

Pentru a face această sarcină de expertiză mai simplă şi mai accesibilă, definiţiile formale ale conectorilor propuse de Rouquette sunt traduse în limbajul curent (expresii standardizate).

Definițiile formale ale conectorilor şi expresiile lor standardizate (după Rouquette, 1994)

Conector definit formal	Expresie standardizată
SCB Lexicală	
SYN: trimite la un cuvânt sinonim, echivalent lui A **DEF:** trimite la un cuvânt definitoriu sau analog lui A **ANT:** trimite la un cuvânt contrar, opus	A semnifică acelaşi lucru, are acelaşi sens cu B A poate fi definit ca B A este contrarul lui B
SCB de Vecinătate	
TEG: trimite la un cuvânt care include **TES:** trimite la un cuvânt inclus **COL:** trimite la un cuvânt relevant al aceluiaşi cuvânt care include	A face parte/ este inclus în/ este un exemplu de B A cuprinde/ include/ are drept caz particular pe B A aparține aceleiaşi categorii ca şi B
SCB de Compoziție	
COM: trimite la un cuvânt în care A reprezintă o componentă **DEC:** trimite la un cuvânt desemnând o componentă a lui A **ART:** trimite la o altă componentă decât A a aceluiaşi cuvânt referent	A este o componentă, un constituant al lui B A are drept element constituant B A şi B sunt două componente ale aceluiaşi obiect (lucru)
SCB Practică	
OPE: trimite la o acțiune care desemnează actorul **TRA:** trimite la un obiect asupra căruia se aplică acțiunea actorului A **UTI:** trimite la un instrument, un mod utilizat de actorul A **ACT:** trimite la autorul acțiunii desemnate prin A **OBJ:** trimite la obiectul asupra căruia se aplică acțiunea lui A **UST:** trimite la un instrument angajat în acțiunea lui A **FAC:** trimite la actorul care acționează asupra obiectului desemnat de A **MOD:**trimite la o modalitate de acțiune asupra obiectului desemnat de A **AOB:** trimite la instrumentul aplicat asupra obiectului A **TIL:** trimite la actorul care utilizează instrumentul A **OUT:** trimite la acțiunea în care A desemnează un instrument **AOU:** trimite la obiectul asupra căruia se aplică instrumentul desemnat de A	A face B A are o acțiune asupra lui B A utilizează B B face A A este o acțiune care are ca obiect, se aplică asupra lui B Pentru a face A se utilizează B B este cineva (o persoană, o instituție) care acționează asupra lui B B desemnează o acțiune pe care o putem face asupra / cu privire la A B este un instrument care se utilizează asupra / cu privire / în caz de A A este utilizat de B Se utilizează A pentru a face B A este un instrument care se poate utiliza pentru B
SCB de Atribuire	
CAR: trimite la un atribut permanent al cuvântului A **FRE:** trimite la un atribut frecvent al cuvântului A **SPE:** trimite la un cuvânt ocazional al cuvântului A **NOR:** trimite la un atribut normativ **EVA:** trimite la un atribut evaluativ (este bine, rău ca A să fie B) **COS:** trimite la un predicat cauzal **EFF:** trimite la un predicat de consecință, de efect, sau de scop **NUL:** o	A este întotdeauna caracterizat de B A este deseori caracterizat de B A este uneori, eventual caracterizat de B A trebuie să aibă calitatea de B A evaluează B A are drept cauză/depinde de/este antrenat de B A are ca efect(consecință/scop) antrenează B O

Subiectul trebuie să categorizeze succesiv fiecare dintre cele trei răspunsuri (R1, R2, R3) după expresiile standard, rezultând la sfârşitul acestui demers 84 de răspunsuri. Se consideră subiectul expert în analiza propriei producții, ocolind astfel dificultățile obişnuite (caracterul arbitrar şi mai puțin precis) ale analizei categorizării întreprinse de cercetător.

Din punct de vedere practic, subiectul primeşte un chestionar cu cinci foi [Guimelli, 1994 b]. El dă cele trei răspunsuri asociative pe prima foaie. Apoi, pe a doua foaie, justifică succesiv răspunsurile completând, pentru fiecare, spațiile alocate în frazele de tipul: *Eu am răspuns..... pentru că .....*

Cele 28 de expresii standardizate se prezintă pe fiecare din ultimile trei foi rămase, separat pentru a analiza relația cuvântului inductor cu R1, R2 şi respectiv R3. Subiectul trebuie deci să răspundă cu *da*, *nu* sau *poate* pentru cei 28 de conectori raportați la fiecare din cele trei răspunsuri date. Răspunsul *da* la o expresie standard indică faptul că subiectul recunoaşte o relație între cuvântul inductor şi răspunsul său, adică se manifestă o activizare a conectorului corespondent.

Se pot analiza răspunsurile subiecților la trei niveluri: global (pe ansamblul răspunsurilor: 28x3xN), pentru fiecare schemă din cele 5 sau, separat, pentru fiecare conector în parte. Se calculează un *indice de valență* egal cu raportul dintre suma răspunsurilor *da* şi numărul total de răspunsuri (valența unui item fiind definită ca proprietate a unui cuvânt de a intra într-un grad mai mare sau mai mic de relații de tipul A-*operator* -B).

Ştiind că nodul central al reprezentării administrează ansamblul elementelor structurale ale acesteia, C. Guimelli formulează ipoteza că: *elementele centrale ale reprezentării, întreținând relații numeroase cu alte elemente ale câmpului, se caracterizează printr-un grad (indice) de valență superior celui al elementelor periferice.* Rezultatele cercetărilor întreprinse de C. Guimelli şi M-L. Rouquette au validat ulterior ipoteza formulată, demonstrând că modelul schemelor cognitive de bază poate fi aplicat şi pentru reperarea elementelor centrale ale reprezentării sociale.

O bună ilustrare a aplicării metodei şi validării ipotezei de mai sus este studiul reprezentării grupului ideal. Cercetări anterioare au identificat elementele nodului său central: „egalitatea“ (inexistența unui şef) şi „prietenia“ (membrii grupului cultivă relații pozitive). În plus, „convergența de opinii“ este un element periferic, dar caracterizat de un înalt grad de relevanță. Aceste rezultate au fost confirmate ulterior de P. Moliner prin metoda punerii în cauză: când „convergența de opinii” a fost pusă în cauză (arătând că se manifestă divergențe de opinii) subiecții s-au gândit totuşi la un grup ideal, pe când la punerea în cauză a „egalității” (unul dintre membrii grupului dă ordine celorlalți) aceiaşi subiecți nu au mai recunoscut un grup ideal.

Utilizând aceste date şi adăugând încă un element periferic oarecare: „apartenența membrilor grupului la acelaşi mediu social“, C. Guimelli [1994 a] a aplicat metoda SCB. Pentru a desfăşura procedura descrisă anterior, cercetătorul a constituit patru grupuri de subiecți, fiecare dintre grupuri având ca item/cuvânt inductor, unul din elementele de mai sus: „egalitate“, „amiciție“, „aceleaşi opinii“, „acelaşi mediu social“.

Subiecții trebuiau mai întâi să ia cunoştință cu un text scurt ce avea ca scop inducerea reprezentării. De exemplu, pentru itemul „egalitate”: *Un grup poate fi caracterizat prin egalitatea membrilor săi. Pornind de la expresia „egalitate“,*

dați rapid exemplu de trei cuvinte sau expresii care vă vin în minte. Ei au dat în scris cele trei răspunsuri asociative, le-au justificat şi apoi au evaluat relațiile între cuvântul inductor şi răspunsurile lor cu ajutorul chestionarului cu expresii standardizate. Pe baza datelor culese s-a calculat *valența* fiecărui element rezultând: egalitate - 50, amiciție - 50, aceleaşi opinii - 41 şi acelaşi mediu - 42.

Rezultatele confirmă ipoteza că: *elementele centrale ale reprezentării se caracterizează printr-un grad (indice) de valență superior celui al elementelor periferice* (50 față de 41/42). De asemenea, *valența apare ca un indice particular sensibil pentru evaluarea centralității calitative şi nu a celei cantitative.*

Varietatea de metode utilizate în studiul reprezentărilor sociale demonstrează disponibilitatea teoriei pentru abordări diverse. Moscovici însuşi a încurajat eclectismul metodologic, demonstrând că diferite modalități concrete de cercetare sunt viabile şi complementare. Problema este aceea a alegerii celor mai potrivite metode care permit accesul şi înregistrarea completă şi cu acuratețe a aspectelor cercetate.

BIBLIOGRAFIE

1. ABRIC, J. - C. 1989 , *L'étude experimentale des representations sociales*, în D. Jodelet (ed.), *Les Representations Sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 187-203
2. ABRIC, J. - C, 1994, *Methodologie de recueil des representations sociales*, în J. - C. Abric (ed.), *Pratiques sociales et representations*, Paris, PUF, p. 59-82
3. GALLI, I. ŞI G. NIGRO, 1990, *Les representations sociales: question de la genese*, în *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, no. 3, p. 431-450
4. GUIMELLI, C., 1989, *Pratiques nouvelles et transformation sans rupture d'une representation sociale: La Representation de la chasse et de la nature*, în J.L. Beauvois, J.M. Monteil şi R.V. Joule (eds.), *Perspectives cognitives et conduites socials 2. Representations et processus socio-cognitifs*, Cousset, Delval, p. 117-138
5. GUIMELLI, C., 1994a, *La function d'infirmiere. Pratiques et representations sociales*, în J-C Abric (ed.), *Pratiques socials et representations*, Paris, PUF, p. 83-108
6. GUIMELLI, C., 1994b, *Transformation des representations sociales, pratiques nouvelles et schèmes cognitifs de base*, în Guimelli, C. (ed.), *Structures et transformations des representations sociales*, Paris, Delachaux et Niestle, p. 171-198
7. MOLINER, P., 1993, *ISA: L'induction par Scenario Ambiguu, Une methode pour l'etude des representations sociales*, în „Revue Internationale de Psychologie Sociale", no. 2, p. 7-21
8. MOLINER, P.,1994 a, *Les deux dimensions des representations sociales*, în „Revue Internationale de Psychologie Sociale", no. 2, p. 73-85
9. MOLINER, P., 1994 b, *Les methodes de reperage et d'identification du noyau des representations socials*, în C. Guimelli(ed), *Structures et transformation des representation sociales*, Paris, Delachaux et Niestle, p. 199-232
10. MOSCOVICI, S., 1984, *Fenomenul reprezentărilor sociale*, în A. Neculau (coord.), *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, 1995, Bucureşti, Societatea de ştiință şi Tehnică S.A, p. 1-84
11. ROUQUETTE, M.- L., 1994, *Une classe de modèles pour l'analyse des relations entre cognemes*, în C. Guimelli (ed.) *Strucures et transformations des representations sociales*, Paris, Delachaux et Niestle, p. 153-170
12. VERGES, P., 1994, *Approche du noyan central: proprietes quantitatives et structurales*, în C. Guimelli (ed.), *Structures et transformations des representations*, Paris, Delachaux et Niestle, p. 232-253.

DIALOGUL ROMÂNO–MAGHIAR DIN ORAŞUL SFÂNTU GHEORGHE – UN ÎNCEPUT PROMIȚĂTOR

În ziua de 6 mai 2000, sub auspiciile Centrului European de Studii Covasna şi Harghita şi al Fundației Naționale a Românilor de Pretutindeni, filiala Sfântu Gheorghe, s-a desfăşurat, în sediul devenit neîncăpător al Centrului Ecleziastic de Documentare „Mitropolit Nicolae Colan" din Sfântu Gheorghe, dezbaterea cu tema: *Integrarea europeană a României şi implicațiile ei asupra județelor Covasna şi Harghita*.

La dezbatere au participat: Gheorghe Tatu – prefectul județului Covasna, Gabor Kolumban – preşedintele Consiliului Județean Harghita, Udilă Viorel – om de afaceri şi reprezentant al Partidei Romilor, Dragoş Şeuleanu – director adjunct al Radiodifuziunii Române, Carmen Dumitriu Şeuleanu – directoare a Centrului European pentru Studii Etnice şi Comunicare Socială al Academiei Române, cercetătoare şi ziaristă, Eugen Popescu – preşedintele Fundației Naționale a Românilor de Pretutindeni, Ioan Ciurea – poet şi jurnalist la „Deutsche Welle" şi dr. Rodica Weidner-Ciurea – profesor universitar de psiho-pedagogie – stabiliți în Germania, dr. Maria Cobianu-Băcanu – cercetătoare la Institutul de Sociologie al Academiei Române, autoare a unor lucrări despre relațiile interetnice din Covasna şi Harghita, reprezentanți ai Consiliului Județean Harghita, ziarişti, specialişti, cercetători şi cadre didactice din zonă şi din Bucureşti.

La ora 10^{30}, invitații, localnicii şi echipajele mass-media făcuseră din frumoasa sală a Centrului sediul unei amânate întâlniri, aşteptate cu deosebit interes.

Dezbaterea a fost deschisă de Ioan Lăcătuşu, director al **Centrului European de Studii Covasna şi Harghita** care a prezentat această nouă instituție de cercetare, obiectivele şi strategia de realizare a misiunii pentru care a fost înființată. Corolar fundamental al Centrului European de Studii este Editura Eurocarpatica ce va finaliza prin publicare producția ştiințifică a cercetătorilor şi scriitorilor ce se vor apleca asupra studiului acestei zone.

Editura Eurocarpatica a început deja să publice lucrări, precum: *Reflexii* de Nicu Vrabie şi în curs de apariție *Studii şi articole* de Dorel Marc şi *Drama maghiarizării românilor din Covasna şi Harghita* de Maria Cobianu-Băcanu.

În continuare, domnul Ioan Lăcătuşu a prezentat proiectul de organizare a Universității de vară studențeşti de la Izvorul Mureşului la care vor participa 25 studenți din țară şi 25 studenți români din țările învecinate, cărora li se vor

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 361–372, Bucureşti, 2000

prezenta în perioada 14–21 august 2000 cele mai actuale probleme ale vieții naționale şi internaționale de către specialişti din instituțiile de vârf ale țării: Academie, universități, instituții centrale, oameni politici, jurnalişti etc.

Apoi s-a trecut la problematica de fond a dezbaterii: *Integrarea europeană şi implicațiile ei asupra zonei.* Moderatorii Dragoş Şeuleanu şi Carmen Dumitriu-Şeuleanu au felicitat gazdele pentru inițiativă şi au subliniat valențele dezbaterii proiectelor locale în contextul integrării europene în care trebuie să fie antrenată societatea civilă, inclusiv oamenii de afaceri şi universitățile. Obiectivele U.E., aici, sunt realizate şi realizabile prin intervenția comunităților locale, ai căror membri trebuie să contribuie cu propriile lor realizări; interacțiunea dintre spațiul local şi al U.E. fiind un mod curent de lucru. Carmen Dumitriu-Şeuleanu a făcut, apoi, un succint expozeu pe problemele comunicării şi limbajului, pornind de la virusul „I love you" care a adus nu numai mari pierderi financiare din New York până în Tokyo, dar a schimbat şi reperele comunicării. Informatica şi informaticianul validează ideea lui MacLuhan că pământul este un sat global, iar la rândul lui, informaticianul este validat de comunitatea internațională, dar şi de propria comunitate, de satul sau oraşul său.

În condițiile informatizării societății, lumea se schimbă fundamental, apare necesitatea unui nou tip de administrație, a unor noi relații între angajat şi angajator, creator şi beneficiar. Unei deschideri spre lume i se va răspunde cu un alt limbaj şi comportament în care multiculturalitatea, competența vor fi esențiale pentru afirmarea trăsăturilor culturale, etnice, religioase. Se va impune, de asemenea, o nouă modalitate de gestiune a conflictelor şi tensiunilor, bazată pe ştiința şi practica pozitivă a soluționării lor.

Prefectul Gheorghe Tatu a arătat că inițiativa dialogului trebuie cultivată şi a redat un pasaj din R. Tagore care-i confimă această idee. Ca reprezentant al guvernului în județ, Domnia sa, pe bună dreptate, s-a oprit asupra ideii că se impune o reală gestionare a îngrijorărilor şi temerilor oamenilor din zonă şi, deşi n-a dat numele celor îngrijorați, cert s-a gândit la români. A propus o rezolvare a problemelor oamenilor nu pe felii etnice, ci una globală, pentru toți oamenii, indiferent de etnie, având în vedere că în aceeaşi comunitate trăiesc mai multe etnii. În locul termenului de „toleranță" care presupune un tolerant şi un tolerat, adică unul care „suportă" pe altul, propune ideea afirmării identității în diversitate, care oferă şansa ca într-un sat mare global şi cătunele mici să aibă o bună rezolvare, o linişte profund construită. Ca unul dintre doritorii păcii sociale, consideră că trebuie să se găsească soluții pentru continuarea dialogului româno-maghiar început astăzi.

Ioan Ciurea, ziarist la „Deutsche Welle", a trasat principalele obiective ale integrării europene, ca membru al societății germane cunoscând dinăuntru această Uniune Europeană. Integrarea europeană – apreciază domnia sa – este o strategie a modelării viitorului pe un spațiu multietnic, construit prin corelarea țărilor occidentale; este un răspuns la provocările unor factori obiectivi şi subiectivi.

Integrarea fostelor state socialiste nu trebuie aşteptată, ci favorizată, provocată. Ea trebuie să fie o opţiune a statelor şi nu o coerciţie. Oamenii trebuie să ştie dacă se justifică o asemenea opţiune.

Pentru România, integrarea europeană este o provocare, o şansă. În acest scop, ţara trebuie să iasă în întâmpinare cu specialişti de înaltă calificare profesională şi buni patrioţi. Să realizeze o competiţie a interesului naţional cu cel internaţional. Guvernele care vor şti să ofere argumente proprii raţionale, eficiente vor asigura integrarea mai rapidă a României în comunitatea ţărilor dezvoltate.

În privinţa raporturilor interetnice româno-maghiare poziţia ziaristului şi poetului Ioan Ciurea este tranşantă şi fără echivoc. Maghiarii manifestă tendinţe maligne de enclavizare etnică şi marginalizare a românilor, solicită „drepturi istorice" exclusive – stări de lucruri şi cerinţe ce nu-şi mai au rostul într-o Europă Unită. Integrarea europeană se afirmă ca o şansă egală a tuturor ţărilor, localităţilor, localnicilor, fără privilegii şi privilegiaţi, cum vor să fie maghiarii.

Ideea de „drepturi istorice" şi deviza de „Pământ secuiesc" cu privire la Covasna şi Harghita sunt formule retrograde, nu ţin seama de progresul şi lumea modernă pe care tinde să le realizeze Uniunea Europeană. Integrarea europeană este un proces, o lume în mişcare ascendentă, nu un punct terminus. Ea tinde spre crearea unui nou climat european, spre crearea unui nou tip de funcţionar şi cetăţean european.

Dl *Gabor Kolumban,* preşedintele Consiliului Judeţean Harghita, ridicându-se în picioare, pentru că îi place să vadă oamenii, îşi susţine ideile cu privire la proiectele judeţului Harghita în vederea integrării europene. Îşi exprimă satisfacţia pentru astfel de întâlniri comune între români şi maghiari, unde oamenii se cunosc mai bine şi îşi exprimă deschis ideile, gândurile.

O primă idee pe care o emite dl Kolumban este că atât indivizii, cât şi comunităţile au multiple identităţi. Managementul comunităţilor locale trebuie dezetnicizat, mai afirmă dânsul, idee care mai târziu va fi considerată semnificativă pentru o prejudecată cu care s-a lucrat până acum în modul de soluţionare a problemelor locale. La această nouă abordare, pe care şi-a propus-o dl Kolumban, subscriem şi noi şi, mai ales, românii din zonă care au simţit adesea „veto"-ul etnic pro-maghiar în detrimentul rezolvării unor nevoi stringente ale lor.

Ca specialist cu o formaţie fizică şi tehnologică riguroasă, dl Kolumban încearcă în tot ce face să dea un temei raţional. În plus, este şi reprezentant în organismul european al puterilor locale şi regionale. De pe aceste două platforme încearcă să dea răspuns provocărilor noi puse de integrarea europeană.

În ceea ce priveşte procesele contemporane, dl Kolumban pe nedrept afirmă că în ţara noastră regionalizarea, federalizarea, autonomia locală, minorităţile sunt tabuu-ri, adică le respingem sau nu le discutăm. Şi pentru a ne convinge despre aceste lucruri începe cu „Ţinutul Secuiesc" asupra căruia se opreşte şi pe care îl analizează, din perspectiva globalizării, regionalizării şi a „localismelor".

Răspunsurile la sfidările lumii contemporane le dă în urma unui set de întrebări fundamentale. De ce ? Unde ? Cum ?

De ce ? România şi implicit Harghita şi Covasna, spunem noi, trebuie să se înscrie în mod natural şi necesar în marile procese ce se desfăşoară în lumea contemporană şi pe continentul european.

În „megatendinţele" actuale se înfruntă globalizarea, regionalizarea şi localismele între care trebuie să se stabilească un echilibru. Decizia de la Helsinki privind invitarea României la aderare presupune o strategie orientată spre exigenţele Europei Unite. După dl Kolumban, integrarea europeană este simultan şi o dezvoltare regională. Iar noi ştim că dezvoltarea regională este un proces ce concretizează globalizarea, în care ţările mici şi mijlocii sunt cele peste care tăvălugul trece cel mai uşor şi cu consecinţe nu întotdeauna din cele mai favorabile.

Nici regionalizarea, extrem de dragă dlui Kolumban şi ţărilor foarte dezvoltate, nu serveşte întotdeauna ţările slab dezvoltate, ştiut fiind că în condiţiile unor forţe economice inegale, rezultatul final, în cazul neatingerii unui echilibru relativ stabil din perspectivă economică, socială a celor intraţi în contact, se soldează cu „winners" şi „losers" – adică „câştigători" şi „perdanţi" şi, din păcate, adeseori ştiindu-se anticipat cine sunt câştigătorii şi cine sunt perdanţii.

De aceea, fără să pierdem trenul integrării europene, al regionalizării eficiente, productive şi câştigătoare – apreciem noi – ne propunem să răspundem acestor procese, dar cu speranţa de reuşită şi succes şi nu de perdanţi.

Unde ne integrăm? Într-o Europă fondată pe valori, pe diversitatea culturală ca o valoare supremă. Integrarea europeană este un proces continuu ce evoluează – spune dl Gabor Kolumban – de la Federaţia Europeană, potrivit tratatului de la Maastricht, la Europa Regiunilor, în zilele noastre. Neagreând formula „Harghita-Covasna" sau „Har-Cov" pentru că are conotaţie administrativ-teritorială, vorbitorul foloseşte constant sintagma „Ţinutul Secuiesc", purtătoarea semnificaţiilor etno-istorice pe care liderii U.D.M.R. vor să le impună în conştiinţa maghiarilor şi nemaghiarilor.

Astfel, discursul dlui Kolumban începe să se deosebească de cel al interlocutorilor români, din momentul în care consideră că integrarea locuitorilor şi a localităţilor trebuie să se facă ţinând seama de identitatea regională a „Ţinutului Secuiesc", idee cu care nu putem fi de acord. După dl Kolumban, identităţile din discursul public nu sunt cele reale, pentru că în ele nu îşi recunosc identităţile lor. Specificul cultural este incontestabil, este recunoscut ca diversitate lingvistică culturală, religioasă. În concepţia sa, diversitatea geo-morfologică a spaţiului nu are graniţe clare. Nu-i place formularea Harghita-Covasna pentru că are la bază structurile administrative actuale şi preferă expresia „Ţinutul Secuiesc" sau regiune. Marginile regionale se mişcă, nu sunt uşor de trasat. Limitele regiunii sunt „soft", în termeni informatici, gândeşte dânsul. Regiunea nu este administrativă, ci culturală, cu deosebiri de mod de viaţă. Nesatisfăcut, evident, de actuala împărţire administrativ-teritorială, dl Kolumban propune o strategie

regională cu limite sau frontiere laxe, nedefinite, dar care să cuprindă, în orice caz, toți maghiarii, dacă se poate, din Ardeal. Diversitatea acestei regiuni, dar, mai ales specificitatea ei asigură contextul dezvoltării regionale în România şi în spațiul Sud-Est European. Prioritatea regiunii „Ținutului Secuiesc" este dezvoltarea, zona fiind în prezent marginalizată şi ineficient modernizată, predominant rurală şi cu oraşe ca nişte sate mai mari.

Ca Preşedinte al Consiliului Județean şi repezentant al puterilor locale şi regionale ale Europei în țara noastră, el îşi propune să facă din dezvoltarea acestei regiuni o prioritate. Identitatea locală şi identitatea regională – în viziunea dlui Kolumban – repezintă un avantaj fantastic, ea având valoare integratoare pentru toți locuitorii, în mod deosebit „identitatea secuiască". În jurul ei se constituie comunitatea locală în sensul că interesul de dezvoltare al tuturor, plus identitatea secuiască locală devin temei pentru dialogul româno-maghiar.

Cum să se realizeze dialogul dezvoltării? Prin găsirea competențelor de management ale dezvoltării locale. Dialogul presupune trei caracteristici: ***1.*** utilizarea ştiinței sau a discursului ştiințific care nu trebuie să fie ideologizat şi politizat; ***2.*** instituirea unui dialog nu instituțional, ci comunitar; ***3.*** calitatea dialogului.

În privința ultimei trăsături, dl Kolumban pune accentul pe calitatea dialogului care este cu mult mai importantă decât cantitatea. Şi, mai adaugă dânsul, pentru a înțelege orice român că „o minoritate – cum este, cert, cea maghiară – are o influență mai puternică asupra dezvoltării" ... „să ieşim din abordarea cantitativă a proceselor, spune dânsul, şi să vedem cum promovăm valorile".

În continuare, dl Gabor Kolumban face prezentarea „Ținutului Secuiesc" din punctul său de vedere.

1. „Ținutul Secuiesc" nu mai poate fi considerat, cum se făcea în mod „clasic" până acum, marginea de est a Transilvaniei. *„Ținutul Secuiesc" este centrul României*. Şi, în acest sens, dl Kolumban ne arată un set de hărți din care rezultă fără putință de tăgadă acest lucru. Ele, hărțile, ne demonstrează în câte ore poți ajunge în orice punct de pe harta României. Concluzia finală a turului cu ajutorul hărților oferite spre a fi văzute este că din ȚINUTUL SECUIESC ÎN 9 ORE SE POATE AJUNGE ÎN CELE MAI ÎNDEPĂRTATE LOCALITĂȚI DIN ȚARĂ, ADICĂ LA CELE 22 DE MILIOANE DE ROMÂNI.

2. Pune apoi în discuție potențialele de dezvoltare rurală în România, tot pe baza hărților realizate de cercetările Urban-Proiect, punând în vedere caracteristica preponderent rurală a zonei, este firească intenția de dezvoltare urbană proiectată de județ.

3. Corespunzător cu harta culturală a ținuturilor țării, fără nici o îndoială Ardealul sau Transilvania constituie o zonă cu un specific cultural propriu necontestat de nici un cercetător. Dar un specific în care istoria românilor şi cultura română îşi au locul şi rolul de matrice a formării poporului român, adăugăm noi, cercetătorii români, chiar dacă istoria şi pliantele culturale contemporane maghiare le exclud sau le denaturează într-o manieră neştiințifică şi

imorală. Recunoaşterea specificului cultural, tradiţional, lingvistic, religios şi psiho-comportamental al locuitorilor din diferite zone şi ţinuturi istorice, nu trebuie să constituie argumente pentru a crea noi supremaţii şi ierarhii între cetăţenii ţării, ci, dimpotrivă, să-i motiveze pentru creşterea solidarităţii şi coeziunii în realizarea acelei uniuni naţionale, condiţie inevitabilă pentru reuşita integrării în Uniunea Europeană. Diversitatea şi unitatea naţională este suportul real şi durabil – considerăm noi – pentru unitatea în diversitate a Uniunii Europene.

4. O altă problemă abordată de dl Gabor Kolumban a fost aceea a discrepanţelor de dezvoltare regională a României. Studiul nivelurilor de dezvoltare ale diferitelor zone şi judeţe relevă, fără îndoială, mari diferenţe între unele zone şi altele, printre cele mai puţin dezvoltate situându-se cele din Moldova, Oltenia, Munţii Apuseni, Delta Dunării. Dar ştiind şi recunoscând acest lucru nu înseamnă – apreciem noi – că este îndreptăţită cerinţa liderilor maghiari de autonomizare şi desprindere a Transilvaniei de România – în virtutea nivelului ei mai ridicat de dezvoltare economică – ca regiune cu statut de autodeterminare pentru a adera la U.E. şi numai apoi să fie admis şi restul ţării. România este un complex teritorial, geografic, economic, naţional unitar şi nu va accepta în nici un caz desfacerea ei în felii convenabile unora sau altora pentru a fi integrată în structurile economice şi militare europene.

Apreciind efortul dlui Kolumban de a ne reaminti şi nu de a ne face cunoscute valorile europene, pentru că le ştim şi noi, ca şi domnia sa, cel puţin intelectualii români din acest cerc de dezbateri, subliniem, totodată, că simţim destul de bine interpretarea lor uneori părtinitoare şi de orientare intens pro-maghiară. De aceea, pentru a aduce înţelegerea lor şi pe tărâmul românesc, vom analiza în continuare intervenţia subsemnatei la dezbaterea de la Centrul European de Studii Covasna şi Harghita de la Sfântu Gheorghe.

Dr. Maria Cobianu-Băcanu, cercetător la Institutul de Sociologie al Academiei Române, şi-a formulat intervenţia pe două baze de date: ***1.*** cercetările de teren în zona Covasna-Harghita efectuate timp de 8 ani, finalizate în 2 lucrări: *S.O.S – românii din Covasna şi Harghita* (Editura Petru Maior, Târgu-Mureş, 1998) şi *Drama maghiazării românilor din Covasna şi Harghita* (în curs de apariţie la Editura Eurocarpatica a Centrului European de Studii Covasna şi Harghita); ***2.*** Presa maghiară, interviul dlui Gabor Kolumban într-un cotidian maghiar din Budapesta şi discuţiile cu ziarişti români pe tema „Judeţul Harghita după Helsinki", devenită slogan al judeţului pe anul 2000.

O primă observaţie pe care a făcut-o Maria Cobianu-Băcanu, a fost aceea că sloganul *„Judeţul Harghita după Helsinki"*, deşi e lăudabil prin programul financiar clar pe care şi-l propune pentru a obţine fondurile necesare de la U.E., totuşi, are un pronunţat iz separatist, denotă tendinţa de izolare şi detaşare cu orice preţ de restul judeţelor şi de ţară. Doar nu judeţul Harghita a fost invitat la Helsinki şi la aderare, la Uniunea Europeană, ci România! Atunci, ar fi fost mai nimerit să se spună, „judeţul Harghita din România, după Helsinki". Astfel, din

formularea „Județul Harghita după Helsinki”, reiese mai degrabă că ar fi un stat de sine stătător, o microregiune separată sau o unitate teritorială a oricărui stat şi nu neapărat a României.

Prin tot ce face, prin tot ce întreprinde, dl Kolumban lasă să se vadă limpede izolarea, enclavarea, intenția de desprindere de țară, de România.

Totuşi, apreciem felul în care a pus problema pregătirii Consiliului Județean, administrației publice locale pentru a putea accede la fondurile U.E. în urma invitării României la negocierile de aderare, prevenind că U.E. nu dă avansuri din banii publici decât după ce se convinge că sunt cu chibzuință cheltuite contribuțiile locale pentru procesul de aderare.

Dar la toate acestea trebuie adăugat un lucru fundamental pe care dl Kolumban, l-a omis: *concepția sau filosofia națională ce va sta la baza aderării, filosofie care nu este opera unui județ, fie el şi Harghita, ci opera unei națiuni, a guvernului şi parlamentului ei.* Harghita este o parte, un județ şi încă unul mic, din *România – stat național, unitar suveran, independent şi indivizibil.*

Pentru integrarea europeană ne prezentăm ca un stat unitar, nu pe falii etnice şi ținuturi, ci ca un complex național economic, social, psiho-moral, ca o voință unică, un sumum de energii intelectuale, fizice, afectiv-morale capabile să se angajeze şi să ducă la capăt angajamentul luat. Sinergia realizată în acest fel este cu mult mai mult decât simpla sumă aritmetică a județelor la care dl Kolumban face referință.

Aderarea la U.E. cuprinde în sine, aşa cum bine a arătat şi dl Kolumban o seamă de provocări şi sfidări cărora trebuie să le facem față împreună, nu disociați pe ținuturi etnice cu drepturi aşa-zis „istorice”. Dacă este vorba de drepturi istorice, şi românii au peste 2000 de ani de statalitate, sunt formatori de stat şi nu mai reclamă acest lucru în toate întrunirile şi documentele.

Pentru integrarea europeană se impune şi o pregătire socio-umană, moral-civilizatorie a întregii populații pentru a putea beneficia de normele şi valorile Europei Unite, în cazul Harghitei, a tuturor locuitorilor, maghiari şi români. Or, protestul românilor din Covasna şi Harghita, din 13 aprilie 2000 de la Sfântu Gheorghe, a arătat nemulțumirea românilor că sunt marginalizați în propria noastră țară şi că se continuă procesul de maghiarizare, inclusiv prin aşa-zisul concept de „secui români”, lansat de dl Kolumban. Pentru o reală angajare în procesul de integrare trebuie luată în calcul în mod inevitabil componenta etnică, pentru că numai prin mobilizarea tuturor locuitorilor români, maghiari, romi etc., prin contribuția lor nemijlocită de muncă şi creație se asigură succesul aderării.

Județelor Harghita şi Covasna le revine sarcina nobilă de a pregăti terenul socio-uman fertil integrării în Europa, fără asperități şi tensiuni interetnice. *Statutul minoritarilor maghiari care sunt majoritari în aceste județe din România incumbă puterilor locale maghiare datoria de a crea un climat interetnic favorabil cooperării şi înțelegerii, participării democratice la deciziile privind dezvoltarea comunităților locale.*

Numai în aceşti termeni poate fi pusă problema integrării europene. Altfel, este ştiut că U.E. nu este dispusă să se încarce cu „problemele etnice” ale ţărilor ce doresc aderarea, iar România, prin judeţele Covasna şi Harghita, nu trebuie să constituie un impediment în acest istoric proces. Promovând izolarea Harghitei, ca judeţ, de celelalte judeţe din ţară sau enclavarea maghiarilor prin limbă, instituţii culturale, şcoli, muzee, biblioteci etc., se intră în dezacord cu principiile de bază ale integrării europene, inclusiv cu prevederile conferinţei Puterilor Locale şi Regionale ale Europei (C.P.L.R.E. sau C.L.R.A.E.) din 1993, cu prevederile Mesei rotunde despre combaterea excluderii şi promovarea integrării de la Bruxellles din 1992 şi cu multe alte documente internaţionale, precum Declaraţia de la Charleroi (Belgia) privind municipalităţile europene şi democraţia din februarie 1992 sau Declaraţia de la Frankfurt pe tema noii politici municipale pentru integrarea multiculturală în Europa din 1991.

Din cercetările sociologice pe problema relaţiilor interetnice efectuate în judeţele Covasna şi Harghita ştim că acestea sunt judeţe sărace, iar pungile de sărăcie cele mai mari sunt în rândul populaţiei româneşti, defavorizată prin „grija” organelor puterii locale la obţinerea de locuri de muncă, locuri de casă, apartamente etc. „Autonomia comunitară”, „autoguvernarea locală pe criterii etnice” pe care o practică, încălcând Constituţia, folosind o terminologie neconstituţională pentru a asigura dominaţia asupra resurselor economice, privează pe români de condiţii egale şi legale de a accede la facilităţile comune ale judeţului, ca şi de dreptul de a beneficia de o autentică democraţie.

Un alt lucru pe care am ţinut să-l relev dlui Gabor Kolumban a fost predilecţia de „a lansa noi concepte” care în termeni riguroşi ştiinţifici nu sunt deloc concepte, ci nişte termeni care servesc ideologiei maghiare de deznaţionalizare şi asimilare a tot ce nu este maghiar.

Dacă polietnicitatea sau multietnicitatea îşi pierde orice semnificaţie pe „Pământul Secuiesc” unde toţi românii trebuie să se numească „secui români” după „incitantul concept” lansat de dl Kolumban, atunci este normal că nici de multiculturalitate nu se mai poate vorbi. De aceea, Marko Bela a spus fără sfială când Andrei Marga, Ministrul Educaţiei Naţionale, a propus înfiinţarea Universităţii Multiculturale că „o prostie mai mare ca asta nu există în lume”.

În fapt, regiunea sau zona Covasna-Harghita din punct de vedere socio-uman se caracterizează prin multietnicitate şi multiculturalitate, iar economic este parte integrantă a complexului economiei naţionale prin bogăţiile solului şi subsolului, prin structura industrială şi tehnică, prin reţeaua de drumuri şi căi ferate, prin politicile sectoriale şi convergenţa lor cu strategia naţională, prin limba şi cultura sa.

Strategia de dezvoltare a zonei este o componentă organică a Strategiei naţionale şi numai în acest context dobândeşte semnificaţie şi nu ca unitate de sine stătătoare.

Dezvoltarea regională, reacţie la trebuinţele de globalizare, trebuie şi ea tratată cu mult echilibru şi simţ naţional. Regiunile, prin investiţiile pe care le

realizează, trebuie să ducă la transformarea treptată a acelor regiuni în zone prospere pentru economia națională şi globalizată, scurtând etapele şi îmbunătățind performanțele economice şi, în acelaşi timp, să stabilească o poziție clară de armonizare a intereselor suveranității naționale cu cerințele globalizării şi regionalizării.

La întrebarea legitimă pe care şi-o pun oamenii: „De ce toate întrunirile la nivel internațional pe tema globalizării sunt însoțite de ample acțiuni de protest din partea reprezentanților țărilor sărace?", răspunsul este simplu – pentru că globalizarea este dirijată de țările puternic industrializate şi cu tehnologie de vârf, care de la bun început sunt țări câştigătoare, pe când țările sărace, subdezvoltate economic şi tehnologic sunt perdanții. Opțiunea pentru regionalizare şi globalizare aparține guvernelor, popoarelor. Procesele se pun la fel de acut şi în Europa. Euro-scepticii îşi mai pun încă şi acum întrebarea dacă Europa viitoare va fi o Europă a patriilor, a națiunilor sau o patrie-Europa.

Noi, românii, sperăm că cu cât ne vom înscrie mai rapid şi mai eficient în standardele europene, cu cât ne vom descoperi mai profesionist vocația economică, care să ne asigure o nişă adecvată de dezvoltare şi pătrundere pe piața economică extrem de dură şi exigentă, cu atât vom ajunge în termen mai scurt la prosperitatea mult aşteptată, la civilizație.

Aşa-zisele „concepte" ale dlui Gabor Kolumban de „Ținut al Secuilor" şi „secuime", nu sunt altceva decât simpli termeni juxtapuşi sau sintagme ce servesc ideii-țintă de afirmare a obiectivelor ideologice şi politice de enclavare şi separare a etniei maghiare de românii majoritari. Din perspectiva epistemologică, ceea ce face dl Kolumban, specialist în fizică tehnologică este o demonetizare a termenului. Dânsul şi liderii maghiari s-au specializat în lansarea a tot felul de aşa-zise „concepte": „autonomie comunitară", „autoguvernare locală", „drepturi comunitare", „drepturi colective", „autodeterminare internă" care crează confuzie şi contrazic legea națională, constituția şi documentele internaționale.

În schimb, concepte ştiințifice ca „minoritate națională", „multietnicitate", „multiculturalitate", „drepturi ale persoanelor ce fac parte din minoritățile naționale", sunt neglijate şi chiar respinse, deşi sunt rodul cercetărilor de drept, drept internațional, sociologie, antropologie culturală şi se operează cu ele în documentele internaționale.

Luând ca exemplu numai aşa-zisul concept de „secui român" îți dai seama de forța creatoare în materie de „concepte" când este vorba de asimilarea românilor pe toate căile posibile: economice, sociale, psiho-morale şi aşa-zis „conceptuale".

Ce este „secuiul român" după dl Kolumban? Este secuiul de naționalitate română a cărui limbă maternă este limba română, trăieşte în regiunea secuilor şi respectă regulile vieții acestora. Deci, acești români nu mai au propriile lor reguli de viață, moştenite şi practicate din moşi-strămoşi, ci respectă regulile secuilor. Ca atare, ei sunt deja secuizați.

Acest „concept", spune dânsul, „este la limita înțelegerii", iar eu i-am răspuns în timpul dezbaterii că „nu este la limita înțelegerii, (că noi le înțelegem de 1 000 de

ani şi mai bine intenţiile – spuse acum), ci este la limita acceptării, pentru că românii din Covasna şi Harghita nu vor accepta niciodată „generosul" concept de „secui-român". *Din cercetările noastre efectuate de-a lungul celor 8 ani în Covasna şi Harghita a rezultat că românii de aici vor să rămână români, să moară români şi să li se scrie numele pe cruci româneşte. Aşa au scandat şi cei peste 1 000 de protestatari la 13 aprilie 2000 la Sf. Gheorghe: „Suntem români şi vrem să rămânem români"*. Deci, stopaţi maghiarizarea, domnilor Kolumban şi Almos!

Nu mai trebuie inventate „concepte" pe seama românilor minoritari şi dezavantajaţi datorită politicii etnocratice pe care o practicaţi. Conceptele sunt instrumente specializate ale ştiinţei şi nu merită să fie degradate sau demonetizate în discursuri politice etnice. Şi pentru că dl Kolumban are pasiunea „conceptelor", să ne oprim puţin asupra lor. Conceptele sunt apanajul teoreticienilor, savanţilor, oamenilor de ştiinţă, al filosofilor, al creatorilor de sisteme de gândire în ştiinţă şi filosofie şi ale muncii lor de o viaţă întreagă. Conceptele sunt forme de cunoaştere în care se sintetizează rezultatele generalizării şi abstractizării. Sunt puncte nodale ale gândirii care progresează, treptat, de la concret la abstract şi de la abstract la concretul logic. Sunt cristale ale cunoaşterii umane, diamante în care strălucesc trăsăturile esenţiale, necesare şi generale ale unei clase de obiecte şi se disting de alte noţiuni prin gradul înalt de generalitate. De pildă, în filosofie, concepte sau categorii de maximă generalitate sunt: materie, conştiinţă, spaţiu, timp, mişcare, infinit etc. În sociologie sunt: societate, relaţii sociale, interacţiune, grup social, fapt social, fenomen social, proces social etc.

În discursul liderilor maghiari, orice alăturare a două cuvinte este considerată „concept" şi „lansat" ca un mare succes, ceea ce demonstrează amatorismul în probleme teoretice şi lipsa rigorii ştiinţifice.

Un alt aşa-zis „concept" lansat, asupra căruia mai stăruim puţin, a fost acela de „identitate regională a ţinutului secuilor". La drept vorbind, însuşi termenul de „Ţinut al Secuilor" astăzi este o ficţiune, deoarece la recensământul din 1992 nu s-au mai declarat secui decât câţiva: ***1.*** Deci, s-au topit în masa maghiarilor, maghiarizându-se. Ca atare, sintagma nu mai răspunde unei realităţi etno-demografice actuale; ***2.*** Inventând sintagma de „identitate regională a Ţinutului Secuilor", pe lângă un fals etno-demografic (după datele din ultimul recensământ), se dă şi iz european procesului de maghiarizare forţată a românilor, botezându-i deja „secui români". Dacă românii se opun, li se reproşează că nu văd decât „statul naţional român", iar nevoia lor firească, legală de a fi români şi de a rămâne români, de a-şi păstra limba maternă ca limbă oficială obligatorie pentru orice cetăţean pe teritoriul României, aşa cum maghiara este limbă oficială în Ungaria, este răstălmăcită, afirmându-se că „România este o suprafaţă uniformă, unde nu pot exista diversităţi, ci doar cetăţeni români".

Dl Kolumban susţine că cele 19 universităţi naţionale trăiesc şi înfloresc în România, bucurându-se de drepturi pe care românii din Ungaria nu le au deloc, dar nu trebuie să ignore că, pe lângă drepturi, trebuie să aibă şi datorii faţă de ţară.

Se înțelege că pe dl Kolumban îl deranjează că sunt numiți cetățeni români, dorind, probabil, să se numească cetățeni maghiari în România şi prin aceasta să ceară o mini−Ungarie în centrul României. Sperăm ca aşa ceva să nu se întâmple! *Noi, Românii, vrem să ne integrăm în Europa, dar ca români, nu ca secui-români, deci cu demnitate şi verticalitate, cu cultura şi istoria noastră care îmbogăţeşte tezaurul culturii şi istoriei europene şi universale.*

Vrem să intrăm în structurile europene în pace şi înțelegere, prin efortul comun de creare a unui climat de muncă şi creație generator de progres şi prosperitate națională şi europeană.

Dl. Udilă Viorel, reprezentantul Partidei Romilor şi om de afaceri, a mulțumit pentru invitație şi a pledat pentru înțelegere şi cooperare între toate etniile. A încheiat cu ideea lui Marin Preda că: „Unde dragoste nu e, nimic nu e...".

Doamna Carmen Dumitriu-Şeuleanu a mai pus accentul pe unele probleme semnalate în discursul dlui Gabor Kolumban. Tensiunile, spune dânsa, îşi au adesea sorgintea în lipsa de comunicare socială, în diferențele din sistemele de valori. Propune ca în folosirea termenilor să spunem la ce dicționare apelăm, ca să folosim termenii în aceleaşi accepții.

Dl Gabor Kolumban răspunde întrebărilor şi ideilor apărute în discursurile interlocutorilor. Spune că dezvoltarea regională este o dezvoltare integrată bazată pe valori în care cultura devine un fenomen fundamental. Autonomia locală evoluează spre *selfgovernment*, iar comunitatea locală devine autonomă şi nu instituția. Dânsul exclude ideea de enclavă şi enclavare la maghiari. Nu există, nu a existat şi chiar luptă împotriva ei. Secuimea este identitatea regională a oamenilor. Există şi funcționează. „Indentitatea regională a secuimii este un concept premodern, este o rămăşiță premodernă", recunoaşte dânsul, dar de care se face atâta tapaj − spunem noi − mai ales acum în perioada preaderării la U.E.

Secuii au devenit o subdiviziune a maghiarilor, limba maternă a lor este asemănătoare cu a maghiarilor. După 1848 s-au autoidentificat cu maghiarii. Se caracterizează prin doi „indicatori": ***1.*** structura de proprietate şi ***2.*** organizarea militară.

Dl Gabor Kolumban are ca deviză dez-etnicizarea în managementul comunităților locale. Urmăreşte un management de calitate bazat pe profesionalismul funcționarilor, accesul liber al funcționarului public la demnități şi al cetățeanului la funcționarul public.

În legătură cu obligativitatea învățării limbii maghiare de către români i-am răspuns cu *rezultatele cercetărilor de 8 ani în zonă şi în țară, din care rezultă că românii se opun categoric transformării limbii maghiare în limbă oficială în România, iar învățarea ei rămâne o opțiune liberă, o chestiune de plăcere într-un climat de prietenie şi caldă cordialitate.*

În încheiere, dl Kolumban a lămurit ideea limitelor culturale „soft" care sunt greu de demarcat şi care presupun parteneriat între părțile implicate.

Un ziarist de la „Adevărul Harghitei" a reproşat dlui Kolumban că, prin noțiunile lansate de „ținut secuiesc", „secui români" etc., transferă un trecut

favorabil în viitor. La acestea dl Kolumban a răspuns că nu promovează trecutul favorabil în viitor, ci promovează viitorul favorabil în prezent.

Profesorul Mihai Trifoi, din Bicsad, spune că în zonă se vorbeşte maghiara. Pentru o bună cooperare şi înţelegere între etnii, pentru o autentică interculturalitate trei factori sunt fundamentali: educaţia familială, educaţia în şcoală şi în toate instituţiile statului.

În concluzie, *dr. Maria Cobianu-Băcanu* spune că în Covasna şi Harghita români sunt marginalizaţi, excluşi, dar vor să rămână români şi nu să devină secui-români. În zonă, dezvoltarea culturală, instituţională, a românilor pentru menţinerea şi dezvoltarea indentităţii este percepută de maghiari ca acţiune îndreptată împotriva lor, de unde toate dificultăţile în înfiinţarea oricărei instituţii româneşti, deşi suntem în România, pe pământ românesc!

Cei care au impus separarea au fost maghiarii, începând cu grădiniţele, şcolile, muzeele, biblioteca, schimbarea numelor de străzi şi maghiarizarea întregului spaţiu public unde nu se mai vede aproape nimic din cultura şi modul de trai al românilor.

Dl Gabor Kolumban propune drept singura cale pentru revenirea la normal DIALOGUL – *ca dialog intracomunitar* şi nu interetnic – în care toţi sunt câştigători.

Dl Ciurea Ioan, de la „Deutsche Welle" – Germania, subliniază că Europa nu integrează regiuni cu tensiuni etnice, ci regiuni cu plus de prosperitate. Ne focalizăm pe dimensiunea etnică pentru că ea nu este normal soluţionată în zonă.

Alte idei au fost acelea că politicienii români nu sunt pregătiţi pentru integrarea europeană. Dezvoltarea economică include şi problema etnică. Comunitatea umană va avea ca obiectiv bussines-ul şi mai puţin etnia. Dezvoltarea regională va depinde mult de dezvoltarea societăţii civile.

În încheiere, *dl Ioan Lăcătuşu* a remarcat dialogul complex ce a avut loc, apreciind deschiderea ambelor părţi spre dezvoltarea problemelor fundamentale ale integrării europene şi ale implicaţiilor ei asupra zonei Covasna-Harghita. Speră ca prin comunicare şi dialog continuu între românii şi maghiarii din zonă, să se recâştige încrederea în această regiune, prin instaurarea unui climat detensionat şi favorabil unei vieţi prospere.

Text prelucrat: *dr. Maria Cobianu-Băcanu*

ALEXANDRA OLIVIA NEDELCEA, *Eminescu – economistul*, Craiova, Fundaţia „Scrisul Românesc", 2000.

Aşa cum afirmă Ilie Bădescu, „prin Eminescu te poţi ridica la puterea acestei culturi, poţi dobândi împlinire ontologică. A despica opera lui Eminescu în două fragmente – cea literară şi cea politică – este totuna cu o fracturare a spiritului românesc"[1].

Dacă opera literară a lui Eminescu este cât de cât cunoscută, nu acelaşi lucru se poate spune despre opera sa politică şi economică. În acest context, lucrarea d-nei Alexandra Olivia Nedelcea – *Eminescu, economistul* **–** ar trebui să fie preţuită fie şi măcar pentru faptul că este o contribuţie la cunoaşterea teoriilor eminesciene de factură economică, socială şi politică. Autoarea şi-a propus realizarea unui proiect ambiţios pe care l-a dus la capăt, reuşind, prin cele trei mari capitole ale lucrării – „Progresul economiei naţionale", „Economia naţională, element esenţial al independenţei politice" şi „Teoria păturii superpuse şi economia naţională" – să reliefeze imaginea de tot unitar pe care o cristalizează teoriile eminesciene. De altfel, *actualitatea* de care aceste teorii dau dovadă le îndreptăţeşte să fie cunoscute şi apreciate drept izvor de învăţăminte pentru societatea de azi.

Importanţa teoriilor eminesciene nu poate fi pusă la îndoială. Avem de-a face, la Eminescu, cu o combinare de idei, teze şi teorii de rang mediu, dintre care amintim: *teoria echivalenţei muncilor*, *teoria compensaţiei prin muncă*, *teoria păturii superpuse*, prin ultimele două Eminescu explicând *fenomenul selecţiei sociale negative (munca* primeşte tot semn negativ; cu cât creşte volumul muncii, cu atât creşte deficitul civilizaţiei unui popor, cu atât se accentuează degenerarea etnică; cu cât se optimizează instituţiile, cu atât mai rău îi este poporului). Este vorba de un exces morfologic, de manifestări formale, dar de un grav deficit ontologic. Mai departe, utilizând împreună teoriile amintite, Eminescu explică fenomenul statului demagogic, iar prin teoria echivalenţei şi teoria păturii superpuse, folosite pentru a examina procesele internaţionale de schimb ale României, anticipează teoria schimbului inegal şi a sistemului de „exploatare" fiscal-comercială. Este vorba, în domeniul puterii, de explicarea fenomenului imperialist.

Vorbind despre actualitatea gândirii economice eminesciene, Alexandra Olivia Nedelcea apreciază că, în concepţia poetului, nu numai lipsa de bani sau dobânzile ridicate determină ca *„industria şi comerţul să [nu] poată prospera. Cauza principală e lipsa de pricepere din partea statului în privinţa importanţei industriei într-o ţară: de acolo apoi neprevederea şi nepăsarea întru apărarea industriei şi a comerţului"* (p. 9).

În viziunea lui Eminescu există o *diviziune corporativă a muncilor naţionale* şi aceasta este *baza diferenţierii naţiunilor*. Astfel, unele pot avea sectoare înaintate ale muncii (munca industrială, de ex.), ceea ce le oferă un avans, o bază pentru un spor de civilizaţie. Originalitatea gândirii eminesciene constă în sesizarea existenţei unei funcţii supracorporative, care se aplică muncii dinspre un factor exterior ei, şi anume echivalentul „clasei superpuse". Dacă aceasta este purtătoarea unei *morale economice productiviste*, dacă îşi *compensează consumul* prin muncă fizică sau intelectuală, ea devine un factor pozitiv. Dacă însă va fi purtătoarea unei *morale consumaţioniste*, parazitare şi speculative, ea se va manifesta ca o funcţie supracorporală negativă (sursă de rău şi deficit, cauză a declinului unei naţiuni)[2]. În sensul acesta, afirmă şi Alexandra Olivia Nedelcea, pentru Eminescu baza unică a oricărei civilizaţii este *munca*, singura cale de ridicare a poporului român la un nivel

[1] Ilie Bădescu, *Sociologia eminesciană*, Galaţi, Editura Porto-Franco, 1994, p. 51-52.
[2] Vezi şi Ilie Bădescu, *Cu faţa spre Bizanţ*,Editura EVEX, 1998, p. 383-384.

„Revista Română de Sociologie", Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 373–382, Bucureşti, 2000

material, de cultură şi de civilizaţie, cu nimic mai prejos decât al ţărilor avansate din Europa: „Criticând vehement societatea vremii, precum şi unele idei utopice de sorginte comunistă, care favorizează fuga de muncă şi crearea unor clase care, prin politică urcă în ierarhia socială, corupându-se *„însuşi nervul vieţii oricărei societăţi”*, care este *„iubirea de muncă”*, Eminescu proclamă: *„Pieirea noastră prin pieirea muncii”*, recomandând politicienilor vremii *„o singură buruiană de leac pentru acest scop: munca. Muncă, nu comunalism, iată mijlocul care va ridica poporul nostru”* (p. 47).

Prin urmare, *„Temeiul unui stat e munca şi legile; bogăţia unui popor stă*, nici în *bani, ci iarăşi în muncă [...]. Materia vieţii de stat e munca, scopul muncii: bunul trai, averea, deci acestea sunt esenţiale”* (p.161).

Analizând fenomenul statului demagogic, Eminescu apreciază că *„nu există nici libertate, nici cultură fără muncă. Cine crede că prin proferarea unei serii de fraze a înlocuit munca, deci libertatea şi cultura, acela se prenumără, fără s-o ştie, între paraziţii societăţii omeneşti”*[3]. De aceea se ajunge, afirmă poetul, ca singura creaţie într-o ţară în care domneşte pătura superpusă prin instituţia statului demagogic să fie *„Industria palavrelor şi prăvăliile de minciuni”* (p.161).

În plus, Eminescu aminteşte cerinţa de a nu rămâne numai în domeniul teoriei, ci de a experimenta, pentru a elimina astfel dependenţa de străinătate.

Autoarea Alexandra Olivia Nedelcea atinge în lucrarea *Eminescu, economistul* şi atât de sensibila şi discutata problemă a „xenofobiei” eminesciene. Eminescu nu-i ura pe străini, înţelegând prin „străini” oamenii altor neamuri, ci, dimpotrivă, avea respect pentru tradiţiile, datinile, limba şi cultura acestora. Critica lui Eminescu se îndrepta împotriva speculanţilor, a elementelor corupte, a afaceriştilor de tot soiul, a spoielii de cultură, într-un cuvânt împotriva apariţiei statului demagogic – de care aminteam mai sus – , caracterizat de el prin „moara de cuvinte”, „negustoria de vorbe”, „forma fără fond”, „personalitatea de faţadă” şi având drept agenţi elementele păturii superpuse[4].

Pătura superpusă este, în viziunea lui Eminescu, un fenomen al Răsăritului, ea neputând aduce modernizarea societăţii locale. Pentru a se ajunge la o dezvoltare a societăţii este necesară ridicarea unor elite din popor prin selecţia meritelor şi a muncii. *„Statele demagogice, care nu ţin seama de ierarhia naturală a meritului şi a muncii şi cari, din contră, află mijloace de-a privilegia înaintarea feneantismului şi sterilităţii oamenilor vicleni şi maloneşti, răsar şi pier, fără înflorire [...]. Secretul vieţii lungi a unui stat este păstrarea ierarhiei meritului” (p.171).*

Prin urmare, singura soluţie, în concepţia lui Eminescu, este aceea a *legii compensaţiei.* De aici ideea poetului că marea primejdie pentru naţiunile tinere o constituie pătura superpusă, nu capitalul, cum credeau socialiştii. Capitalul, deşi aduce exploatarea muncii, nu-i aduce mizerie, în schimb pătura superpusă transformă exploatarea în cale către subdezvoltare şi către adâncirea mizeriei şi a degradării poporului însuşi; căci *„de când lumea nu s-a văzut ca un popor să stea politiceşte sus şi economic jos [...]; civilizaţia economică e muma celei politice [...]. Nematuritatea economică e totdeauna însoţită de cea politică şi pentru a ajunge la maturitate se cere educaţie (p.13).*

Pentru Eminescu, pârghiile de creare a unei economii naţionale puternice sunt *liberul schimb*, combinat cu *protecţionismul*, care să permită atât *organizarea muncii agricole*, cât şi *crearea şi apărarea muncii industriale.* Pentru aceasta, spune el se cer trei lucruri: *stabilitate* (guvern monarhic, ereditar, mai mult sau mai puţin absolut), *muncă* (adică excluderea „proletarilor condeiului” de la viaţa publică a statului şi prin aceasta silirea lor la o muncă productivă) şi *economie* (adică dreapta cumpănire între foloasele aduse de o anumită cheltuială şi sacrificiile făcute pentru ea). În viziunea eminesciană, corelarea elementelor amintite puteau asigura existenţa naţională a statului nostru în contra primejdiilor politice ce s-ar fi ivit din nord-estul Europei, dar şi a cotropirii economice de către apus. În acest context, pentru Eminescu sunt esenţiale *modul* şi *calea* prin care un popor tânăr preia

[3] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XI, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1985, p. 19.

[4] Referindu-se la noţiunea de „pătură superpusă”, N. Georgescu face precizarea că aceasta reprezintă “un *concept* fără determinare etnică, o asociaţie de exploatatori fără principii, legaţi între ei prin *demagogie”* (N. Georgescu, *A doua viaţă a lui Eminescu*, Bucureşti, Editura Europa Nova, 1994).

din afară *formele* dezvoltării sale istorice: *„Vai de poporul tânăr cu instincte generoase, cu inteligență mlădioasă şi primitoare de adevăr, când vine în atingere cu uscăturile omenirii, cu resturi de popoare vechi cari au trecut prin toate mizeriile unei civilizații stinse [...]. Toată viața publică a poporului tânăr se viciază, moralitatea lui decade, inteligența lui sărăceşte şi usucă. Nu e nici un pericol pentru român de-a-şi asimila rase tinere, de orice origine ar fi, dar e un pericol mare de-a asimila rase bătrâne, cari au trecut prin o înaltă civilizație şi prin mare corupție şi cari în decursul vieții lor şi-au pierdut pe de-a pururea zestrea sănătății fizice şi morale”*[5].

Pentru a încheia, să spunem că, fără Eminescu, nu numai literatura română, ci întreaga noastră cultură şi gândire social-politică ar fi fost mai sărace.

Andreea Nicolaescu

EMILIAN M. DOBRESCU, *Românografia – Bilanț şi perspective – 1990-2000*, Bucureşti, Editura Compania, 2000.

Românografia – bilanț şi perspective – 1990–2000 este o lucrare cu un coeficient crescut de noutate prin stil, caracterul holistic şi volumul bogat de date aduse la zi. Stilul este succint, sintetic, percutant şi cu atât mai adecvat pentru a servi ca mijloc de informare într-o lume care trăieşte într-un ritm atât de trepidant încât, se pare, că nu mai are timp să se aplece cu statornicie asupra unor scrieri cu tentă narativă sau interpretativă. Răspunde nevoii de informare rapidă, corectă şi complexă tuturor celor interesați, de la elevi şi studenți, până la politicieni, guvernanți, parlamentari şi specialişti de cele mai diverse profile.

Caracterul holistic se referă la dorința autorului, Emilian M. Dobrescu, de a cuprinde în date şi cifre cei 11 ani de tulbure şi tulburătoare tranziție cu toate domeniile şi compartimentele vieții sociale, începând de la cadrul natural, continunând cu demografia, psihologia, organizarea statală şi politica economică şi sfârşind cu aspectele politice, sociale, culturale care încoronează existența umană şi îi conferă autentica ei calitate.

Volumul se impune în memoria cititorului prin universul amplu de informații pertinente, din cele mai variate surse şi de o prospețime şi elocvență ce le face simplu de reținut. De aceea, poate fi apreciată, fără nici o rezervă, o carte-document, pentru că autorul recurge în mod sistematic la lucrări, citate, cifre, statistici pentru a-şi demonstra validitatea discursului propus. Dincolo de aceste date aride, exacte, autorul reflectă cu o deosebită abilitate oameni concreți, opinii, comentarii care înviorează textul şi îi dau acea bogăție specifică literaturii beletristice.

Suntem, deci, în fața unei lucrări unicat ca stil, expresie a discursului şi mod de a surprinde specificul național, stilul de viață al poporului român.

Din păcate, perioada post-decembristă analizată 1989-2000, nu este una din cele mai faste, deşi în ea au fost sădite cele mai nobile aspirații. Ea nu a adus oamenilor împlinirea visurilor lor neînvinse.

Departe de a face o expunere liniară, monotonă a perioadei de tranziție, Emilian M. Dobrescu se angajează cu curaj într-un discurs abrupt, întrerupt adeseori prin cifre, comentarii ale altora sau de propriile aprecieri de valoare, ceea ce face lucrarea mereu captivantă.

Fila de dicționar, cadrul general cu formele de relief, flora, fauna, bogățiile subsolului oferă cititorului român sau străin datele primare dăruite de natură la care adaugă, apoi , pe cele social-administrative şi specific naționale exprimate în semne, simboluri şi limbă. „România a ales, o dată cu formarea statului național unitar semnele, simbolurile care să o caracterizeze, ținând cont de tradițiile istorice şi de psihologia poporului. Imnul, stema şi drapelul țării au menirea de a canaliza energiile naționale şi de a reprezenta identitatea statului român pe meridianele globului” (p. 20).

[5] Mihai Eminescu, *Teoria formelor fără fond,* Galați, Editura Porto-Franco, 1996, p. 67.

De îndată ce trece la aspectele demografice, Emilian M. Dobrescu începe să înregistreze bilele negre ale tranziţiei: reducerea numărului de locuitori de la 1 ianuarie 1990 la 1 iulie 1999 cu 700 000 persoane, diminuarea speranţei de viaţă la 69,05 ani, un spor natural negativ de – 2,7‰, nivelul ridicat al mortalităţii infantile, rata scăzută a căsătoriilor, un număr relativ ridicat de divorţuri – 34 408 în 1999 şi o rată a mortalităţii de 11,8‰.

Presiunea vârstnicilor se exercită prin aceea că dintr-o populaţie activă de 10 milioane de oameni; din care peste 1 milion sunt şomeri, 6 milioane sunt pensionari şi 3 milioane sunt lucrători activi, ceea ce înseamnă că un lucrător susţine doi pensionari, subliniază autorul.

Citându-l pe primul demograf al vremii, Vladimir Trebici, se arată că recrudescenţa TBC-ului şi a deceselor prin TBC poate afecta grav fondul biologic al poporului român – problemă care, în general, este ignorată.

Studiul minorităţilor naţionale din România este un prilej de apreciere a caracteristicilor lor social-istorice şi etno-culturale, ca şi a raporturilor lor cu restul populaţiei. În continuare este apreciată diaspora românească, care, după unele surse, ar fi între 7 şi 12 milioane. Răspândiţi în afara graniţelor ţării şi în întreaga lume, românii formează comunităţi puternice în Republica Moldova, în Canada, SUA, R.F. Iugoslavia şi Germania. Dintre toţi, cei din Ucraina par să se bucure de cele mai puţine drepturi, autorităţile ucrainiene încercând prin toate mijloacele restrângerea drepturilor de afirmare naţională şi asimilarea lor forţată prin limbă, învăţământ, presă etc.

Românografia sau radiografia poporului român atribuie un capitol de sine stătător specificului poporului român despre care autorul spune că „Deşi vremurile de astăzi sunt potrivnice, firea românului s-a păstrat pozitivă, constructivă şi creativă” (p. 38) şi aduce drept argumente geniul tehnic al românilor începând cu vestitul zid dacic, trecând prin tehnica aeronautică deschisă de Alexandru Ciurcu, Traian Vuia, Henri Coandă şi sfârşind cu descoperirile înscrise în istoria chimiei de Gheorghe Longinescu, Gheorghe Spacu şi Costin Neniţescu.

Psihologia complexă şi contradictorie a poporului român, cu urcuşurile şi coborâşurile sale, generate de o istorie la fel de sinuoasă este reflectată apelând la studiile de referinţă ale lui Dimitrie Drăghicescu, Constantin Rădulescu-Motru, G. Banu, Emil Cioran şi dr. Iuliu Haţieganu. O matrice culturală obiectivă va prezenta cu egală îndreptăţire trăsăturile pozitive şi trăsăturile negative ale românilor, numai astfel chipul lor fiind reflectat cu adevărat ştiinţific.

Trecerea în revistă a problemelor privind organizarea statului – noua constituţie, preşedinte, parlamentul, curtea de conturi, avocatul poporului, guvernul şi instituţiile sale – este prilej pentru autor nu numai de descriere a genezei şi funcţionării componentelor lui, dar şi de scurte şi penetrante aprecieri critice la adresa reprezentanţilor lui, precum: „În 1999, un senator sau deputat a consumat de la bugetul statului peste 1,2 miliarde de lei (salarii, indemnizaţii, cheltuieli materiale etc.), în timp ce milioane de români trăiesc în sărăcie!” sau analizând ineficienţa parlamentului, el spune că din totalul actelor normative ce urmau să se finalizeze în 1999 „62% vor fi finalizate la sfântu-aşteaptă, căci procesul legislativ trebuie să fie permanent şi continuu!”

În continuare, succint şi riguros sunt examinate afacerile externe, armata, biserica ortodoxă română, administraţia publică şi partidele politice. Pornind de la Constituţie care stipulează că pluralismul politic este o premisă şi o generare a democraţiei în societatea românească, Emilian M. Dobrescu efectuează o nuanţată descriere a partidelor politice, a programelor sociale şi a doctrinelor lor, ajungând cu datele şi cifrele până la alegerile locale din 2000 şi ca să încheie cu o notă plină de umor, redă „perle” şi replici hazlii ale politicienilor.

Apoi, ca un bun cunoscător al politicii economice (prin formare profesională şi profesie) alocă cel mai amplu spaţiu (p. 72-127) situaţiei economice – moştenite, prezente şi strategiilor viitoare.

În politica economică a celor 11 ani autorul distinge două etape: 1990-1996 şi 1996-2000. În prima etapă s-a încercat adoptarea unor măsuri de restructurare şi retehnologizare a întreprinderilor de stat, dar lipsa unor programe clare, coerente, combinată cu liberalizarea preţurilor a dus la puternice tensiuni inflaţioniste, în condiţiile în care anual (cu câteva excepţii), declinul economiei s-a accentuat, iar şomajul a crescut permanent sporind, astfel, costurile sociale ale tranziţiei. În etapa a doua, după alegerile din noiembrie 1996, guvernele aplicând reforma accelerată, însoţită de restructurarea şi privatizarea

companiilor de stat, aşa cum cerea Fondul Monetar Internaţional, au ajuns după 4 ani la un declin economic şi mai accentuat la care se adaugă un crescând deficit bugetar şi al balanţei comerciale.

Reluând citatele unor economişti, Emilian M. Dobrescu ajunge la concluzia că „economia românească este falimentară" sau că „economia românească nu este nici cal, nici măgar. S-au făcut o serie de schimbări care nu au fost duse la bun sfârşit". Între nivelul macroeconomic şi cel microeconomic apare inevitabil disfuncţia realităţii, acest evident haos, corupţia etc. Anul 1999 a fost încă un an negru pentru economie. Scrutinul realizat asupra tuturor componentelor ei demonstrează din plin concluzia de mai sus.

Provocarea anului 2000 o constituie Internetul, pe de o parte, şi telefonia mobilă şi celulară, pe de altă parte. Cumpărăturile pe internet vor scurta timpul şi vor spori afacerile. Un risc există şi aici: ca *hacker*-ii să-şi facă cumpărăturile în marile magazine virtuale ale lumii, spărgând codurile unor cărţi de credit furate şi comandând produse în contul acestora: Pirateria *software* rămâne o problemă la a cărei rezolvare viitorul îşi va spune cuvântul.

Capitolul despre finanţe este cel mai tulburător, prin enumerarea celor 95 de taxe şi impozite la care românii sunt supuşi, România situându-se în Europa printre ţările cu cea mai mare fiscalitate. Restructurarea sectorului bancar prăbuşirea băncilor – Bankcoop, Bancorex –, a F.N.I. şi „sarabanda declaraţiilor" a reţinut consistent atenţia autorului.

Privatizarea şi legislaţia ei, faimoasele „ordonanţe de urgenţă" intră acut sub unghiul criticii autorului pentru că reprezintă unul din elementele primordiale ale reformei. Începută în agricultură şi în unele companii de stat, a continuat în ritm greoi şi cu multe semne de întrebare privind acurateţea şi transparenţa ei reală şi, mai ales, destinaţia sumelor obţinute prin privatizare.

În vederea proiectării viitorului, s-au elaborat strategii cu trei orizonturi de timp: scurt, mediu şi lung. „Obiectivul fundamental al Programului Economic de Dezvoltare (1997–2000) îl constituie obţinerea unei creşteri economice durabile, care, pe termen mediu – lung, să conducă la o evoluţie comparabilă a standardului de viaţă şi să reducă decalajul de dezvoltare economică a României faţă de Uniunea Europeană" (p. 123-124).

În lucrare reţin atenţia problemele societăţii civile şi ale instituţiilor ei. Ni s-a părut extrem de pertinentă afirmaţia autorului, cu care sunt întru totul de acord, conform căreia: „Am fost confruntaţi cu un fenomen interesant, specific mentalităţii autohtone: monopolul simbolic pe care Alianţa Civică l-a deţinut până în 1996 asupra ideii de societate civilă" (p. 129).

Problemele sociale de sănătate, culturale, sportive, de învăţământ, academice ca şi cele legate de integrarea europeană încheie armonios lucrarea.

În concluzie, ne aflăm în faţa unei micro-enciclopedii de date şi cifre despre dezvoltarea şi subdezvoltarea ţării, împlinirile şi neîmplinirile oamenilor, reuşitele şi eşecurile reformei, realităţile şi perspectivele naţiunii române după 11 ani de tranziţie spre o ţintă căreia abia de-acum înainte sperăm să i se dea un nume şi să i se formuleze o traiectorie fermă. Meritul autorului, dr. Emilian M. Dobrescu, este că a găsit formula şi limbajul prin care a transformat Mont-Blanc-ul de informaţii într-un instrument extrem de util oricărui cititor interesat de destinul propriului neam.

dr. Maria Cobianu-Băcanu

ANGHEL ANDREESCU, DAN NIŢĂ, *Terorismul, analiză psihosociologică*, Timişoara, Editura TIMPOLIS, 1999.

Lucrarea cu titlul de mai sus, apărută în anul 1999 la Timişoara, Editura TIMPOLIS, se recomandă ca un studiu de referinţă într-un domeniu de maximă actualitate, în care atât psihologia cât şi sociologia sunt îndreptăţite să dea o explicaţie ştiinţifică, obiectivă şi justificativă aspectelor complexe pe care le implică fenomenul terorist, cu precădere cel contemporan.

Autorii, doi buni cunoscători ai problematicii, au avut la îndemână surse competente şi o experienţă îndelungată în investigarea şi explicarea actului terorist. Generalul de divizie Anghel Andreescu s-a aflat pentru o perioadă de timp la conducerea Serviciului de Protecţie şi Pază, iar Dan Niţă este ofiţer superior în acelaşi S.P.P.şi un apreciat autor de lucrări de specialitate.

De la bun început problematica abordată lasă să se întrevadă un material informativ organizat după criterii clasice, cu introducere, capitole şi anexe bine structurate, scopurile evidente ale autorilor fiind studierea fenomenului terorist din perspectiva psihosocială. Evidenţierea, măcar sumară a comportamentului terorist şi marjele de cunoaştere permise de investigaţia psihosocială a fenomenului se înscriu în schiţarea formelor de contracarare şi ripostă din acest punct de vedere.

Lucrarea este structurată pe şase capitole, precedate de o introducere în care autorii evidenţiază elementele generale care caracterizează terorismul, definiţie, apariţie, ideologie, scopurile urmărite şi metodele folosite de teroriştii în acţiunile lor, informând cititorul asupra aspectelor caracteristice fenomenului în plan mondial şi implicaţiile lui în viaţa cetăţeanului şi a instituţiilor statului.

În aceeaşi parte introductivă se face, într-o prezentare amplă şi comparativă, o *Analiză a ameninţării generale care pândeşte societatea pluralistă: destabilizarea şi terorismul*, fiind identificate fazele procesului de destabilizare, iar din punct de vedere teoretic, un aspect atent analizat în contextul ameninţării generale, ca urmare a acţiunilor violente, terorismul contemporan este abordat din perspectiva mijloacelor extreme acceptate de grupurile teroriste sau de unii membrii ai lor: *radicalizarea şi reacţia.* Cititorii sunt astfel informaţi asupra procesului în care grupul s-a mobilizat pentru atingerea obiectivului propus, însă nu a reuşit să realizeze suficiente progrese astfel încât să-i satisfacă pe toţi activiştii, unii s-au descurajat, s-au demoralizat, în timp ce alţii şi-au intensificat eforturile, şi-au pierdut răbdarea faţă de mijloacele de acţiune politică convenţionale şi au început să caute tactici cu un impact mai mare, hotărându-se experimentarea, pe cont propriu, a tacticilor terorismului.

Din perspectiva campaniei de respingere sau de neutralizare a terorismului sunt selectate trei clase generale de procese care contribuie la erodarea fenomenului: reacţia, reforma şi descurajarea, fiecare în parte şi toate împreună, suprapunându-se propriilor distrugeri.

În capitolul I sunt studiate *Caracteristicile comportamentale şi atitudini ale promotorilor terorismului contemporan*, pornindu-se de la demonstrarea caracterului voluntar al recurgerii la violenţă ca o alegere din motive politice şi/sau sociale. Se are în vedere principalul criteriu după care terorismul poate fi comparat cu alte metode de atingere a unor scopuri politice, şi anume eficienţa. Teoria aceasta sugerează că cei care practică terorismul îşi dau seama că participarea lor este importantă datorită mărimii grupului şi a coeziunii acestuia, iar rezultatele de care beneficiază cu toţii au fost obţinute cu succes şi vor beneficia de avantajele acţiunilor, indiferent dacă au participat la ele sau nu. Se are în vedere ideea că teroriştii recurg la violenţă în mod voluntar şi că terorismul este o alegere intenţionată, dintr-o serie de alternative concrete. Este analizată, totodată, şi ipoteza potrivit căreia teroriştii comit acte de violenţă, împinşi fiind de acţiunea unor forţe psihologice, iar comportamentul lor special este astfel construit încât sunt psihologic obligaţi să le comită.

În capitolul II, *Limite şi oportunităţi ale investigaţiei psihosociologice*, autorii îşi propun să analizeze diversele aspecte ale terorismului contemporan care se pot preta investigaţiei menţionate: efectul asupra victimelor; comportamentul teroriştilor şi al autorităţilor pe parcursul negocierilor pentru eliberarea ostaticilor; structura psihică a teroristului; dezvoltarea personalităţii; motivaţia; luarea deciziilor; comportamentul în grup.

În cercetarea fenomenului, este relevată cu rigoare contribuţia unor specialişti în domeniu: Walter Reich (psihiatru şi profesor de psihiatrie la Universitatea din Yale), şi Martha Crenshaw (specialistă în psihologia teroristului, profesor la Universitatea din Wesley), care au sesizat aceste obstacole şi le-au supus, în lucrările lor, unor analize amănunţite, în scopul găsirii celor mai bune modalităţi de evitare a lor.

În literatura problemei – arată lucrarea – aceste obstacole sau limite se referă la: generalizarea excesivă; reducţionismul; evaluarea inadecvată a recompenselor fizice şi psihice; apartenenţa la un grup terorist; ignorarea motivelor raţionale de alegere a strategiei teroriste; lipsa de acces la investigaţia directă asupra teroriştilor; ignorarea terorismului guvernamental.

Sintetizând opiniile exprimate de specialişti în investigarea complexă a terorismului contemporan, autorii lucrării atrag atenţia asupra necesităţii de a se avea în vedere concepţia potrivit căreia identificarea unora dintre limitele ce stau în calea cercetării psihosociologice a terorismului este un pas înainte către depăşirea acestor obstacole. Fenomenul este un exemplu şi un produs al interacţiunii umane, fiind studiat şi înţeles în termenii care îl caracterizează cel mai bine: conflict, luptă, pasiune, dramă, mit, istorie, realitate, societate, psihologie,

Un loc aparte în economia lucrării îl are capitolul III, *Cum gândesc teroriştii*, prin care autorii, cu o bogată experienţă în domeniu, realizează un adevărat curs de iniţiere, informând cititorul asupra aspectelor generale care caracterizează comportamentul terorist şi evoluţia lui într-un lung proces de exersare şi transformare conştientă. De altfel, începând cu anul 1980, violenţa politică s-a manifestat prioritar împotriva societăţii liberale, deşi cetăţenii dispun de tot mai multe mijloace democratice de exprimare a opiniei şi poziţiei lor, chiar dacă acestea sunt în contradicţie cu legile şi cutumele, deja statuate social şi general acceptate. Paradoxul care rezultă din această situaţie poate fi explicat prin faptul că teroriştii nu caută să-şi convingă numai simpatizanţii, ci urmăresc să se convingă pe ei înşişi de justeţea cauzei pe care o promovează şi de corectitudinea mijloacelor la care recurg.

Pentru a înţelege psihologia unui terorist trebuie identificate motivaţiile şi mecanismele procesului de dezvoltare a capacităţii de a ucide, transformarea instantanee a unei persoane respectabile într-una nemiloasă, în stare să suprime, cu sânge rece, viaţa altor oameni.

Prioritară în conceperea cărţii este urmărirea, în plan teoretic, a raportului perceput de opinia publică între ideologie şi violenţă, analizele efectuate relevând faptul că cei mai mulţi terorişti suferă o traumă psihologică cu dublu efect: pe de o parte, văd lumea, inclusiv propriile acţiuni, într-un mod deformat, iar pe de altă parte, sunt motivaţi să folosească violenţa împotriva anumitor semeni într-o formă extremă – asasinatul cu sânge rece. Aceste analize se bazează pe autobiografiile unor ex-terorişti care trăiesc, în prezent, în clandestinitate şi care au vorbit despre anii de activitate. Aceste studii sunt selectate şi exploatate în capitolul IV, *Scurtă analiză a principalelor curente atitudinale şi comportamentale.* Fără îndoială, interesul în organizarea materialului, prin argumente şi exemple accesibile, bine documentate este evidentă, cititorii fiind informaţi asupra trăirilor interioare specifice unor tipuri concrete de terorism: german, american, grec, italian, francez sau cel specific lumii a treia.

Remarcabil, prin ineditul subiectului abordat şi logica prezentării, este capitolul V al cărţii, *Predicţii asupra evoluţiei acţiunilor teroriste în România*, în care autorii realizează o identificare a factorilor de ameninţare şi o prezentare a indicilor de pericol general acceptaţi în întreaga lume şi care au o relevanţă deosebită pentru România, ţară percepută ca sigură şi stabilă datorită numărului scăzut de incidente de natură teroristă săvârşite pe teritoriul ei în ultimele decenii. Sunt analizaţi şi prezentaţi în termeni de specialitate, cu referiri de natură predictivă, principalii indici de pericol, de natură generală (politici, sociali, economici, ideologici, religioşi, influenţe străine) şi de natură locală (dezacorduri pe motive sociale, politice sau etnice ori rezultate dintr-o anumită învinuire adusă autorităţilor centrale sau locale, formarea de grupuri radicale, naţionaliste sau subversive ori a unor societăţi secrete; agitaţie antiguvernamentală sau antiromânească; apariţia unor noi „purtători de cuvânt" ai cauzei poporului; mitinguri, întruniri sau demonstraţii unde se ţin discursuri incendiare şi unde se încurajează violenţa; apariţia unor afişe, manifeste, a altor tipărituri subversive sau destabilizatoare destinate să incite populaţia, folosirea unor personalităţi cunoscute, cu scopul de a atrage mulţimea la întruniri; nesupunerea civică, îndemnuri la violenţă ca ultimă soluţie la problemele de criză, ameninţări la adresa unor lucrări şi instalaţii publice, a mijloacelor de transport în comun, precum şi împotriva unor personalităţi din sistemul de apărare şi siguranţă publică etc.

Bine exploatat şi punctat cu exemple din sfera serviciilor secrete, subcapitolul *Importul de terorism. Cazul românesc* pătrunde în culisele unor organizaţii sau grupări extremist-teroriste, bine cunoscute care au acţionat pe teritoriul României. Un loc aparte îl ocupă însă analiza unor acţiuni violente provocate de unele incidente (asasinate la comandă) executate cu armament automat (ex: Cavafii Vechi – uciderea unui personaj controversat, pe nume Mihai Ionescu), plasarea de dispozitive explozive capcană în Bucureşti şi Suceava, infiltrarea reprezentanţilor terorismului internaţional şi transnaţional în ţara noastră (palestinieni, fundamentalist-islamici, 2 Iunie, Brigăzile Roşii, I.R.A., P.K.K.A).

Capitolul VI, *Conceptualizarea capacităţii de reacţie la ameninţările teroriste specifice României în perioada actuală*, dezvoltă problematica stabilirii unei capacităţi de reacţie eficientă, raţională, aplicabilă din punct de vedere al costurilor şi mai ales credibile. Principalele obstacole, în viziunea autorilor şi în raport cu specificul ameninţărilor teroriste la adresa României, sunt delimitate de definirea incompletă şi decalibrată a conceptelor privind securitatea naţională, de existenţa unei evaluări defectuoase a ariei de competenţă a organelor abilitate cu apărarea siguranţei naţionale, de lipsa de cooperare reală la nivel naţional, regional, şi internaţional, de existenţa unei inerţii birocratice, a unor rivalităţi între diferiţii factori de decizie, de absenţa voinţei politice şi a unei viziuni strategice adecvate.

Sintetizând, autorii pledează pentru depăşirea acestor obstacole şi materializarea unui program eficient, la nivel naţional, de luptă antiteroristă, admiterea existenţei problemei, dezbaterea şi definirea acesteia, angrenarea unor personalităţi politice,ale puterii şi opoziţiei,în vederea stabilirii unui program de priorităţi în combaterea criminalităţii strategice.

Trebuie menţionată existenţa, în structura cărţii, a unui interesant capitol privind o variantă posibilă de *„organizare a comitetelor de acţiune împotriva ameninţărilor non-specifice la adresa siguranţei naţionale”*, aşa cum rezultă din experienţa statelor şi organizaţiilor care dispun de asemenea instrumente. În anexa A este analizată o *„notă cu unele consideraţii privind impactul crimei organizate asupra siguranţei naţionale”*, iar în anexa B se redă, în contextul temei abordate, un fragment din capitolul V (Interferenţa unor segmente ale crimei organizate cu terorismul şi posibili factori de risc asupra siguranţei naţionale) al lucrării *Cartea Albă a Crimei Organizate şi Corupţiei.*

Apărută într-un moment de referinţă în evoluţia terorismului contemporan, lucrarea îşi propune studierea fenomenului din perspectivă psihosocială încercând să explice, punctual şi cu exemple selectate din cazuistica pe profil, comportamentul terorist şi limitele cunoaşterii acestuia prin prisma investigaţiei psihosociologice. Aria vastă din care sunt selectate şi comentate actele şi comportamentele teroriste, susţinerea propriilor consideraţii ale autorilor cu exemple din sfera complexului proces de combatere a terorismului, constituie un imens câştig, atât pentru specialişti, cât şi pentru cei dornici de a se documenta constant asupra fenomenului.

În acest spirit, lucrarea domnilor Anghel Andreescu şi Dan Niţă este un document ce completează, alături de mass-media, tabloul realităţii bolnave, a crimelor şi asasinatelor nediscriminatorii practicate în numele unor idealuri şi aspiraţii teoretic corecte.

Toader Ticu Tomoroga

NICOLAE GROSU, *Tratat de sociologie. Abordare teoretică*, Bucureşti, Editura Expert, 2000.

Ieşirea din perimetrul propriei specialităţi şi intrarea în acela al altei discipline nu este bine văzută în comunitatea ştiinţifică. Atitudine până la un punct justificată, întrucât, pentru „intrus” se pune problema competenţei. Dacă m-am hotărât să scriu – istoric fiind – despre *Tratatul de sociologie* al dr. Nicolae Grosu (Bucureşti, Editura Expert, 2000, p. 253), dacă am păşit în zona, străină mie, a sociologiei, am făcut-o întrucât am trei justificări:

a. Cea dintâi este constituită de dialogul tot mai susţinut al istoriei cu sociologia. Istoria zisă pozitivistă, deşi şi-a luat atributul de la pozitivismul filosofului şi sociologului Auguste Comte, a fost mai puţin legată de vederile teoretice ale acestuia şi a preferat să privilegieze evenimenţialul politic şi militar (de aici, denumirea ironică „istoria-bătălie”). Astăzi, acest tip de istorie este abandonat de cei mai mulţi cercetători, care – şi sub influenţa şcolii de la „Annales” – fac loc în investigaţiile lor sociologiei, economiei, psihologiei (mai ales sociale) etc.

b. În al doilea rând, Nicolae Grosu analizează un şir de fenomene sociale în perspectivă istorică. Pentru a da un singur exemplu, voi aminti observaţiile sale în privinţa etnogenezei românilor, observaţii de sociolog, ce vor trebui luate în consideraţie de istorici.

c. În sfârşit, sunt cu fiecare zi mai convins că fenomene economice, sociale, politice, culturale etc. de astăzi, privite, de regulă, ca produse specifice ale perioadei de tranziţie, nu sunt decât continuări, evident, în alt context, ale unor situaţii întâlnite în trecutul românesc încă de acum câteva secole.

Pentru mine, *Tratatul de sociologie* al dr. Nicolae Grosu a fost o adevărată sărbătoare a spiritului. Ca istoric, am învăţat foarte multe din această *summa sociologică***,** atât de utilă specialistului, dar şi profanului. Autorul stăpâneşte o bibliografie bogată, dar mai presus de amploarea documentaţiei stă capacitatea sa de interpretare. În paginile acestei cărţi, autorul desfăşoară un model de analiză logică, o constatare sau o judecată se articulează perfect cu următoarea constatare sau judecată, într-un lanţ de raţionamente care fascinează şi convinge cititorul.

Există în *Tratatul de sociologie* puncte de vedere care au trezit reacţii viguroase (din partea unor militari, nemulţumiţi de felul în care este prezentată în capitolul „Apărarea" categoria lor socioprofesională). Dacă însă se urmăreşte instituţia militară în evoluţia ei, se constată că evaluările autorului sunt similare cu cele făcute de diverse personalităţi de-a lungul timpului. Amintesc aici broşura lui Gheorghe Tătărescu, *Relele organice ale armatei noastre* (Bucureşti, 1913), în care figurează un capitol intitulat „Criza corpului ofiţeresc", cu opinii asemănătoare celor ale d-lui Nicolae Grosu (textul a fost retipărit în volumul lui Gh. Tătărescu *Mărturii pentru istorie*, Editura Nicolae Şerban Tanaşoca, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996, p. 1-19).

Tratatul de sociologie al dr. Nicolae Grosu are o mare virtute, care nu este fără de riscuri pentru autor: spune lucrurilor pe nume, refuză orice cosmetizare a realităţii. Dr. Nicolae Grosu este pătruns de rostul social al ştiinţei pe care o practică. Manualul său nu este destinat doar să transmită studenţilor şi publicului cititor o serie de concepte, definiţii, teorii etc. Ceea ce a înţeles autorul – şi pentru aceasta nu poate fi lăudat îndeajuns – este că sociologia trebuie să-i ajute pe cei care o învaţă să transforme societatea românească, prin eliminarea tuturor fenomenelor negative, descrise şi analizate – crud, dar obiectiv – în *Tratatul de sociologie.*

Am constatat – şi ca istoric – ce greu sunt acceptate în mediul românesc, inclusiv în cele de specialitate – opiniile critice privind societatea românească. E un act de curaj să rosteşti adevărul, atunci când el nu este cel aşteptat de cititori/ascultători. Dr. Nicolae Grosu (poate şi ca fost ofiţer) are un curaj debordant când este vorba să-şi prezinte punctele de vedere. Cine citeşte paginile consacrate societăţii româneşti din capitolul „Fundamentarea culturală" va observa imediat spiritul critic, lucid, al autorului în prezentarea unor realităţi de azi, de care trebuie să fim conştienţi: *„în condiţiile stării de maidan şi sub impactul comportamentului de mitocan, societatea românească este caracterizată de dezbinare, specifică stadiului de populaţie, nu de unitate, specifică stadiului de popor, motiv pentru care relaţiile sociale dintre români sunt – chiar la nivelul elitelor (autorităţi, manageri, preoţi, profesori, medici) sau în raport cu acestea – de repulsie, batjocură şi jecmănire, rezultând că viaţa românului este, tocmai din cauza românilor, o necurmată suferinţă şi că deci cei mai înverşunaţi duşmani ai românului sunt chiar românii şi că cel mai antiromânesc comportament îl au românii înşişi"* (p. 29).

Oricine urmăreşte viaţa noastră politică, oricine intră în contact cu autorităţile constată imediat câtă dreptate are autorul. Criza în care de peste zece ani se zbate societatea românească, orizonturile închise, descurajarea care a pus stăpânire pe marea majoritate a populaţiei nu sunt oare rezultatul acelor rele enumerate în Tratatul de Sociologie: „indolenţă, lenevie, băşcălie, superficialitate, indisciplină, hoţie"? (p. 29). Ieşirea din acest impas dureros nu se va produce decât în ziua când se va inversa acea situaţie descrisă de Nicolae Grosu: instituţia muncii, prăbuşită „de la nivel de cult la nivel de chiul" (p. 148).

Nicolae Grosu nu este un critic detaşat de realităţile societăţii. Anatomia şi fiziologia acesteia sunt prezentate documentat şi clar. El se doreşte un medic, un tămăduitor al relelor care împiedică progresul ţării noastre. Desfăşoară această nobilă activitate cu mijloacele specifice ale profesiunii sale de sociolog, adică explicând structurile şi instituţiile societăţii româneşti, punându-le în evidenţă carenţele şi oferind soluţii.

Tratatul de sociologie nu este aşadar numai o lucrare didactică, destinată studenţilor, ci şi o carte de meditaţie asupra căilor de a scoate societatea noastră din impasul în care a adus-o ocultarea – din diverse raţiuni – a bolilor de care suferă. Un obstacol posibil în calea pătrunderii ideilor sănătoase ale acestei cărţi ar putea fi faptul – constatat de autor – că românul este convins că „le ştie pe toate" şi că „pentru el toate sunt de mult «fumate»" (p. 187). Să avem, aşadar, conştiinţa limitelor cunoaşterii noastre şi să fim receptivi la observaţiile şi concluziile unui învăţat cu o mare forţă analitică.

Pentru istorici, lectura acestei cărţi este un imens profit. Dar nu numai pentru ei. Îndrăznesc să spun că acest volum este un mare eveniment nu numai în domeniul sociologiei, dar şi în viaţa culturală a ţării. Cred că, aşa cum religia creştină a stabilit, pentru a se menţine trează conştiinţa religioasă, ca în cadrul fiecărei liturghii să se citească câte o *pericopă* (pasaj din Biblie care cuprinde, sub forma unei parabole, o pildă), tot aşa ar trebui – dacă vrem să-i vindecăm pe români de relele analizate de dr. Nicolae Grosu – să le citim zilnic câte o „pericopă" din *Tratatul de sociologie*.

Am convingerea – pe care o exprim, asumându-mi toate consecinţele! – că ne aflăm în faţa operei unuia din marii sociologi români de azi şi de ieri. De-ar exista un Premiu Nobel pentru Sociologie, l-ar merita cu prisosinţă.

Dr. Florin Constantiniu,
membru corespondent al Academiei Române

Simpozionul omagial „DIMITRIE GUSTI – 120 DE ANI DE LA NAŞTEREA SAVANTULUI”, Bucureşti – Drăguş, 18 – 20 Mai 2000.

Sub egida Academiei Române, Ministerului Culturii şi a Ministerului Educaţiei Naţionale şi în organizarea Muzeului Satului, Institutului de Sociologie şi a Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu” s-au desfăşurat pe parcursul a trei zile (18-20 mai 2000) lucrările Simpozionului omagial Dimitrie Gusti prilejuit de împlinirea a 120 de ani de la naşterea celui mai cunoscut dintre sociologii români.

Manifestarea a cuprins trei momente principale: *festivitatea de deschidere; prezentarea de comunicări ştiinţifice; omagierea lui Dimitrie Gusti la Drăguş–Făgăraş.*

1. *Festivitatea de deschidere* a avut loc în Aula Academiei Române. În cadrul acesteia, au rostit alocuţiuni acad. V. Cândea, vicepreşedintele Academiei Române, Sorin Alexandrescu, consilier prezidenţial şi Maria Verza, secretar de stat în Ministerul Culturii, alocuţiuni în care este elogiată personalitatea şi activitatea lui D. Gusti, dar şi actualitatea contribuţiei sale ştiinţifice. Alocuţiunile au fost urmate de comunicări prezentate de către: acad. Paul H. Stahl (*Evocare-document a membrilor Şcolii Sociologice de la Bucureşti*); Andrei Marga, ministrul educaţiei naţionale (*Iniţiative ale lui D. Gusti în educaţie*); Romulus Antonescu, directorul Muzeului Satului (*Dimitrie Gusti – un om între oameni*). Ultimul reper al festivităţii l-a constituit decernarea de diplome şi medalii unor instituţii (Preşedinţie, Ministerul Culturii, Academia Română, Institutul de Sociologie, Institutul de Etnografie şi Folclor) şi unor personalităţi (Paul H. Stahl, Paul Bădescu, Emilia Comişel, meşteri populari).

2. *Prezentarea de comunicări ştiinţifice* a fost concepută şi s-a realizat pe următoarele ateliere:

a. Moştenirea gustiană, etnologia românească şi universală (la Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu”).

b. Sat-muzeu. Muzeu-sat (la Muzeul Satului).

c. Valorile şcolii sociologice româneşti. Cunoaştere şi acţiune în serviciul naţiunii (la Institutul de Sociologie).

Comunicările înscrise în programul manifestării au acoperit o gamă largă de aspecte pe care Dimitrie Gusti le-a abordat în activitatea sa, sau consecinţele ce decurg din concepţia savantului pentru cercetarea contemporană a realităţii româneşti. De asemenea, trebuie remarcat şi faptul că participanţii au reprezentat instituţii ştiinţifice, de învăţământ şi cultură din întreaga ţară.

La atelierul „Valorile şcolii sociologice româneşti. Cunoaştere şi acţiune în serviciul naţiunii”, ţinut la Institutul de Sociologie, temele comunicărilor au căutat să pună în evidenţă importanţa contribuţiei lui Dimitrie Gusti pentru constituirea unei sociologii care să pornească de la realităţile naţionale în vederea servirii nevoilor societăţii româneşti, originalitatea concepţiei sale sociologice precum şi meritul de a fi fost creatorul unei şcoli sociologice. Din această perspectivă merită a fi reţinute titlurile unor comunicări precum: *Manifestări etico-juridice în sistemul sociologiei gustiene* (Dan Banciu), *Voinţa socială – suport al modernităţii şi identităţii culturale româneşti* (Maria Larionescu), *Dimitrie Gusti despre relaţia dintre sociologie şi reformă socială* (Iancu Filipescu), *Ţăranul şi satul românesc în doctrina lui Dimitrie Gusti* (Virgiliu Constantinescu), *Monografia sociologică – operaţionalizare a sistemului sociologic gustian* (Dumitru Danciu), *Gusti şi specificul spiritualităţii româneşti din perspectiva sociologiei naţiunii* (Lucian Stanciu), *Sociologia juridică în concepţia lui Dimitrie Gusti* (Ion Vlăduţ). În urma discuţiilor purtate de către participanţii la acest atelier, şi ca o recunoaştere a meritelor lui Dimitrie Gusti în sociologia românească, s-a ajuns la

„Revista Română de Sociologie”, Serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 383–389, Bucureşti, 2000

concluzia ca Institutul de Sociologie să îşi schimbe denumirea în Institutul Naţional de Sociologie „Dimitrie Gusti", propunere care urmează să fie trimisă spre aprobare Prezidiului Academiei Române.

3. Ultimul moment al simpozionului l-a constituit *omagierea lui Dimitrie Gusti* în localitatea Drăguş, zona Făgăraşului, localitate în care s-au desfăşurat mai multe campanii de monografiere. La căminul cultural din localitate reprezentanţi ai instituţiilor organizatoare, personalităţi din lumea culturii şi reprezentanţi ai comunităţii locale au adus elogii personalităţii savantului Dimitrie Gusti dar şi altor reprezentanţi de frunte ai Şcolii Sociologice de la Bucureşti. A urmat un program artistic susţinut de corul din Drăguş şi ansamblul artistic al şcolii. Omagierea a luat sfârşit prin înmânarea unor diplome şi materiale documentare unor instituţii, personalităţi şi localnici.

În ultima zi, s-a desfăşurat la biserica satului o slujbă de pomenire a savantului.

Dumitru D. Danciu

TENDINŢE CONTRADICTORII ÎN CERCETAREA COMUNICĂRII TELEVIZUALE: LES MISES EN SCÈNE MÉDIATIQUES ET LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE PUBLIC, Coloviul româno-francez de ştiinţe ale comunicării, Bucureşti, 6-9 iulie 2000.

Reflecţiile sugerate de un astfel de titlu sunt restrânse la analiza unor probleme propuse în cadrul unui colocviu româno-francez de ştiinţe ale comunicării (Les mises en scène médiatiques et la construction de l'espace public, Bucureşti, 6 – 9 iulie 2000). Deşi natura unui asemenea text – potrivit convenţiilor redacţionale – ar trebui să fie o descripţie într-un stil „sec", nu pot evita exprimarea unor opinii faţă de multiplele probleme deschise de această manifestare ştiinţifică.

De şapte ani, la iniţiativa profesorului Ioan Drăgan (Facultatea de Sociologie – Universitatea Bucureşti), şi având ca nucleu organizatoric Laboratorul Media, comunicare şi cultură – Institutul de Sociologie al Academiei Române, are loc, anual, o întîlnire între cercetători români şi francezi, specializaţi în studiul comunicării. Cea de anul acesta a avut ca organizator şi Facultatea de Jurnalism şi Ştiinţe ale Comunicării (prof. Daniela Rovenţa-Frumuşani şi prof. Ioan Coman); de asemenea, a fost sprijinită de Universitatea din Sibiu (profesorii Alexandru Grad şi Dan Batâr). Remarc, de asemenea, sprijinul şi participarea la dezbateri a domnilor prof. dr. Ioan Mihăilescu (rector al Universităţii Bucureşti), prof. dr. Ioan Pânzaru (prorector al Universităţii Bucureşti), prof. dr. Jacques Barrat (director al Institutului Francez din Bucureşti, consilier al Cooperării şi Acţiunii Culturale) şi Dragoş Şeuleanu (director executiv, Societatea Română de Radiodifuziune).

Redăm titlurile comunicărilor susţinute de participanţii la Colocviul româno-francez de ştiinţe ale comunicării din acest an:

Ioan DRĂGAN (prof. Fac. de Sociologie, Universitatea Bucureşti), *La récéption de talk show: usages gratifiants*; Guy LOCHARD (prof. Université Paris-III Sorbonne Nouvelle), *Le régime de temporalité de la parole télévisuelle. Réflexions théoriques et méthodologiques* ; Jean-Claude SOULAGES (prof. Universitatea Strasbourg), *L' information télévisée : du modèle citoyen au modèle consumeriste*; Michel MATHIEU (prof. Universitatea Strasbourg), *Communication de masse et éthique de l'information dans la compétition entre médias. Le marché face à la démocratie ;* dr. Nicolae PERPELEA (Institutul de Sociologie), *Quel „plaisir de la justesse" nous offre la machine polito-médiatique? Épistémologie vs. métatélévision;* Olivier LAÜGT (Universitatea Bordeaux III), *Discours d'expert et discours de vulgarisation, des approches divergentes de la science*; Sylvie DEBRAS (Universitatea Besançon), *Survoler ou comprendre. Entre expertise et expérience: un choix sexué* ; Mihai COMAN (prof. Fac. de Jurnalism şi Ştiinţe ale Comunicării – FJSC, Universitatea Bucureşti), *Mass-médias et rituels politiques: l'espace public sous le signe de l'interrogation*; Adrian MIHALACHE (prof. Universitatea Politehnică Bucureşti), *Les rituels dans l'espace cybervirtuel*; prof. Nicolas PELISSIER (Universitatea din Nice), *Le cyberjournalisme est-il un nouveau paradigme dans les études de la profession journalistique?* ; dr. Camelia BECIU (Institutul de Sociologie), *L'attribution*

de la responsabilité dans la régime du talk-show roumain; Marina PĂUNESCU (Universitatea Bucureşti), *Aspects discursifs du débat radiophonique: le débat culturel „Le masque et la plume*" ; Mihaela GAVRILĂ, (DEA, Université de Rome), *Aspects de la symbolique du leader politique dans la presse venitienne (1997)*; prof. Paul MICLĂU, (Faculté de Langues Etrangères, Universitatea Bucureşti),*Traian Băsescu – candidat postmoderne à son insu*; prof. Pascal LARDELLIER (Universitatea din Nice), *Le zapping*; Benoit d'AIGUILLON (Universitatea Aix-Marseille III), *Du débat au talk-show – la parole en spectacle* ; Alina BĂRGĂOANU (asist. Universitatea SNSPA), *Le discours politique et médiatique pendant le conflit de Kosovo ;* Ala BELOSTECINIC (Université de Moldavie), *La constitution du champ médiatique dans la République de la Moldavie: réalisations et perspectives*; Cristina COMAN (FJSC, Universitatea Bucureşti), *La construction sociale de l'image de la Roumanie comme deuxième Tchernobylle: scandale de la cianure* ; Cornelia CONSTANTIN (FJSC, Universitatea Bucureşti), *Les visages de Janus: les deux dimensions de l'espace public du débat télévisé „Orient Express" ;* Radu DOBRESCU (École Doctorale en Sciences Sociales),*Vers une esthétique télévisuelle des talk-show politiques;* Georgeta DRULĂ (FJSC, Universitatea Bucureşti), *L'éducation à distance sur Internet*; Mirela LAZĂR (FJSC, Universitatea Bucureşti), *La gestion et la mise en scène de la parole dans le talk-show „Chestiunea Zilei" (La question du jour) de Pro Tv;* Constantin MARIN (Université de Moldavie), *Les ressources mass-médias de la société civile*; Valentina MARINESCU (Institutul de Sociologie), *La communication électorale reflétée dans les médias – le cas des élections locales*; Alexandru PETRESCU (Universitatea Timişoara), *Les limites de la communication. Hypothèses de l'ethos philosophique roumain ;* Paul RASSE (Universitatea de Nice), *Le musée, entre mise en scene médiatique et espace publique*; Daniela RUSU (Institutul de Sociologie), *L'intertexte médiatique comme dialogue implicite;* Andrei STOICIU (directeur IDDE), *La mise en scène de la séduction politique*; Gina STOICIU (prof. UQAM), *La cérémonie télévisuelle-funérailles d'un héros national au Québec* ; Simona ŞTEFĂNESCU (Institutul de Sociologie), *Typologies de programmes des télévisions roumaines*; Ana Maria TEODORESCU (FJSC, Universitatea Bucureşti), *Un problème de l'audiovisuel roumain: est-ce qu'il y a ou il n'y a pas de talk-show en Roumanie?* ; Iuliana Adriana TUDOR (Institutul de Sociologie), *Les jeunes et la réception du folklore par les médias.*

Prima observaţie care ar putea fi făcută asupra acestei prezentări a organizării nu poate fi alta decât că în viitor este necesară o extindere a colocviului prin participarea tuturor universităţilor. Mă gândesc la cele „de stat", întrucât – cel puţin din datele pe care le deţin eu – este greu de crezut că ideea de „comunitate ştiinţifică" va fi (de)păşit pragul puzderiei de „universităţi particulare". Să fi devenit ele doar nişte „maşini de ţinut cursuri"? La fel, absenţa cercetătorilor de la diverse institute şi SRL-uri de marketing în domeniul comunicaţional să fie oare simptomul unei dughenizări (sondaje şi monitorizări la comandă)? Desigur, mulţi dintre profesorii şi cercetătorii implicaţi în acestea din urmă se regăsesc şi în revistele de rang academic – unde publică studii ştiinţifice care depăşesc nivelul elaborării de cărţi de sinteză a unor cursuri universitare relativ uşor accesibile diferitelor niveluri de înţelegere ale studenţilor. Întrebarea pe care o ridic de aici (oare cărei instanţe decizionale?) este dacă nu cumva diversele aprecieri care se fac privind acreditările şi promovările ar trebui să fie mai puternic ponderate, în funcţie de participarea la manifestări controlabile, prin exigenţele unor comunităţi ştiinţifice internaţionale.

Cea de-a doua concluzie este că, în cazul acestei întîlniri, nivelul dezbaterilor a depăşit simplul interes al ceea ce J.F. Lyotard numea „turism ştiinţific" (cum este cel al „şcolilor de vară", care adesea nu reuşesc să realizeze altceva decât obiectivul „stabilirii de contacte pentru viitoare colaborări"). Afirmaţia aceasta se întemeiază mai întâi pe ipoteza că lectorul acestui text (altfel, nici nu ar fi ajuns să-l citească!) este câtuşi de puţin familiarizat cu diferenţa dintre limbajul cercetării ştiinţifice şi limbajul de lemn al pălăvrăgelilor majorităţii analiştilor şi jurnaliştilor (de altfel, an de an, aceştia s-au autoeliminat dintre participanţii la colocviu). Astfel, o simplă lectură a titlurilor comunicărilor [1] ne indică o acută precauţie metodologică în direcţia precizării modelelor de analiză: una e să spui „modelul «uzajului şi gratificaţiilor»" şi să interpretezi interacţiunea variabilelor

[1] Consistenţa ştiinţifică poate fi examinată urmărind *Actele colocviului româno-francez de ştiinţe ale comunicării* – din acest an, ca şi din ediţiile precedente. (Biblioteca Institutului de Sociologie, Biblioteca FJSC, Biblioteca Centrală Universitară). Lucrările cele mai interesante (prezentate la colocviile precedente) sunt reunite în volumul *La communication du politique*, I. Drăgan (*ed*), Paris, L'Harmattan, 1999.

plecând de la o cercetare cantitativă, alta e să plictiseşti auditoriul reafirmând banalitatea că animatorii de *talk-show* gâdilă audienţa cu „idei de-a gata făcute" pentru a o menţine în „captivitate" (aceea necesară vinderii de clipuri publicitare 89 89…); una e să faci o listă, prin „pseudo-analiză de conţinut" [2], cu frecvenţa „pe partide" a injuriilor dintre participanţii la dezbaterile mediatizate şi cu cele auzite la telefoanele puse la dispoziţia telespectatorilor, alta e să utilizezi analiza de discurs pentru a le tipologiza ca „atribuiri de responsabilitate" potrivit noilor teorii din psihologia cognitivă.

Deşi unele intervenţii nu au vizat comunicarea televizuală, pentru a sublinia „*ethos*-ul" teoretico-metodologic al comunităţii ştiinţifice create de-a lungul acestor colocvii, putem face o scurtă referinţă la deosebirea dintre diferitele critici care se aduc tarelor drogului electronic. La modul general, întrebarea este dacă mitul societăţii (comunicării) transparente poate fi abordat într-un mod radical fără mijlocirea unei perspective epistemologice anunţate în mod deschis la nivelul comunităţilor ştiinţifice.

Astfel, corelat *neo-televiziunii* (U. Eco), au apărut analişti care vorbesc despre o „televiziune reflexivă". Unii utilizează termenul de *metateleviziune* pentru a desemna *criticile endogene* aduse practicilor televizuale. Deşi, doar baronul Münchausen reuşea să se scoată pe sine din mocirlă apucându-se de ceafă, prefixul „meta" pare a sugera că din aceste discuţii ar putea rezulta un soi de exigenţă morală care dă posibilitatea unei analize a deriziunii televizuale chiar în spaţio-temporalitatea catodică. Se presupune că între „emiţător" şi „receptor" există un soi de miză contractuală care poate fi *controlată* cu vigilenţa de „telespectator zappeur" şi *codificată* de instrumentele „sisteme-expert" ale analistului de programe televizuale şi „audienţe" prin observarea omogenităţii între: ***1.*** *(contractele) pactele comunicaţionale* (ele se încarnează în „modele de televiziune": de ştiri, servicii şi comerţ, loisir, relaţionare, ştiinţă etc.) şi ***2.*** *genurile*, *emisiunile*, *prezentatorii*, *ritualurile* şi *decorurile* stabilite ca fiind încarnări (realizări efective) pertinente.

În opinia mea, cu adepţii acestei concepţii „metatelevizuale" nu poate avea loc o discuţie tehnică sinceră, de natură epistemologică, deoarece sunt fie prizonierii intereselor şi ideologiei de grup profesional care presupune că televiziunea dispune de instrumente specifice de analiză [3], fie au o mentalitate teoretică naivă privind natura „adevărului" (aşa cum reiese din analiza imaginarului întreţinut de public în privinţa genului *talk-show*). În faţa acestei situaţii, nu ne rămâne decât să mutăm discuţia în zona academică şi să vedem dacă nu cumva ceea ce voi numi *problema erorii reflexive* se regăseşte chiar în modul în care „epistemologii" comunicării televizuale mobilizează instrumentele conceptuale generale ale sociologiei, psihologiei şi antropologiei. Voi concentra discuţia asupra uneia dintre metodologiile care este utilizată în mod deschis de epistemologi (iau, de ex., *Şcoala analizei discursive*, printre ai cărei reprezentanţi sunt P. Charaudeau şi G. Lochard) şi, în mod tacit, de „analiştii de televiziune" care roiesc în jurul diferitelor reviste şi emisiuni televizuale în care se propagă ideea că „televiziunea se dă la văzut" chiar în mecanismele ei ascunse. În mod implicit, se pare că o asemenea concepţie stă şi la baza imaginarului public atunci când face judecăţi cu privire la competenţele reflexive ale „simplului cetăţean-telespectator".

Acest soi de fundare a ipotezelor se autovalidează într-o paradigmă lingvistică şi afirmă că postulatul unei analize discursive a comunicării televizuale ar trebui să fie *dreptul la vorbire.* Justificarea introducerii acestui postulat pleacă de la observaţia unei reacţii posibile pe care o putem avea faţă de cineva care încearcă să ne adreseze ceva, aceea de a ne nega propriul rol de interlocutori. Acest comportament neagă însă – prin însăşi mişcarea de autonegare („eul" meu) – şi existenţa locutorului, căci dacă nu există un Tu, nu există nici un Eu („eul" celuilalt). Iată cum se diferenţiază în acest punct P. Charaudeau de un sociolog ca Goffman: „Noi vom zice că, luând la cunoştinţă

[2] Mă refer la acele „monitorizări" care au mai mult efectul „cuielor statistice" pe care diversele „centre de studiu" le înfig (reciproc) în păpuşile simbolice construite de specialiştii în marketing politic la cererea unor grupări politice.

[3] De ex., în Franţa, este celebră disputa Bourdieu – Schneidermann (autorul celebrei emisiuni metareflexive *Arrêt sur l'image*) privind posibilitatea unei „automedicaţii" (Bourdieu) în interiorul câmpului: producători, animatori, critici de televiziune etc. Cf. Ph. Le Guern, Ph. Teillet, *La querelle „Bourdieu-Schneidermann": analyse comparée de deux métadiscours télévisuels*, în „Champs Visuels", 8/1998.

dublul fapt că pentru a comunica este nevoie de un altul (EU nu exist decât prin intermediul lui TU, şi reciproc), şi că, văzând că nu se poate stăpâni în mod total acest Altul, subiectul vorbitor consideră că a vorbi este a asuma un risc: acela al incomprehensiunii sau al negării”[4].

Mai clar, atunci când comunicăm, nu celălalt este ameninţarea, ci însuşi actul de comunicare! Când simţim că suntem ameninţaţi de Celălalt (în sensul că nu putem să ştim din start că suntem recunoscuţi ca parteneri ai unui schimb de semne), apelăm la indicii relaţionali cu care suntem dotaţi în calitatea de membri ai societăţii. Aceştia funcţionează ca semne de recunoaştere *a priori*, „indicii etici”, măştile sociale (codurile de politeţe), ritualurile de abordare (etc.) contribuie la a ne legitima şi justifica (a ne „construi social”) în anumite *roluri* de interlocutori. Ce ne mai rămâne însă să facem dacă ameninţarea vine din însăşi procedura de comunicare? Nu ne este oare ameninţat însuşi „dreptul la vorbire”? Soluţia lui Charaudeau este, aşadar, – sub ameninţarea de a fi descalificat – în aşa fel încât orice alt interlocutor să poată să atribuie o pertinenţă în privinţa sa prin simplul fapt că îl consideră rataşat la un „domeniu de cunoaştere”.

Mai simplu, de frică să nu se facă despre noi reflecţii de genul „*El ştie / nu ştie despre ce vorbeşte*”, ne străduim să arătăm că semnele şi aserţiunile noastre (mincinoase sau nu, nu contează) sunt acroşate la un *domeniu al cunoaşterii* în legătură cu care putem să fim judecaţi. Şi mai simplu: nu se pune problema de a dovedi că credinţele noastre pot fi polarizate, de o fiinţă actuală sau virtuală, ca adevărate/false, bune/rele etc. Totul se joacă pentru a arăta că suntem *demni de a fi ascultaţi*. Iar aceasta implică a-i stârni celuilalt credinţa – prin ceea ce spun sau fac – „că există un discurs” (acest enunţ devine, astfel, obiectul virtual al unei atitudini propoziţionale).

Problema pe care o ridic acum nu este referitoare la pertinenţa extensiei acestei supoziţii la interpretarea comunicării televizuale (mă refer la dialogul intra- şi extra-televizual), ci la capacitatea noastră ca „simpli telespectatori” de a reflecta la capcana în care suntem prinşi, tocmai prin supoziţia – relevată chiar de autori ca Charaudeau[5] – potrivit căreia acest gen de reflexivitate poate deveni sursa naiv-subconştientă a pasiunii, care face „receptorul” să investească timp de audienţă personală în privinţa *talk-show*-ului: nu ştiu ce, care şi cum este adevărul, dar pot să „simt” cum sunt vorbele prin care el este tăinuit.

Să încercăm mai întâi o incursiune în supoziţiile acestei idei.

O caracteristică a imaginarului occidental (în înţelesul de „loc mental”) contemporan este aceea de a ne prinde pe toţi într-un mare vârtej al bănuielii: există undeva un adevăr inocent, care pre-există manifestărilor sale „concrete”. Este necesar a fi descoperit: adică trebuie să fie învinse (de către o „putere de a zice adevărul”) formele care-l impurifică şi trebuie puse mereu la îndoială instrumentele („vorbirea revelatorie”) prin care este descoperit. Aşadar, mentalitatea noastră occidentală (desigur, nu o avem numai pe asta!) presupune în mod implicit că această vorbire este întrucâtva adevărul însuşi şi poate avea o „valoare de evidenţă” – cu condiţia de a fi o vorbire „în sine”, adică a nimănui. Observăm că termenul cheie este acest „nimănui”: cum se asigură „*Neuter*-ul” (J. Habermas) său? Se presupun aici două opacifieri: ***1.*** cea venită dintr-o intenţionalitate (voluntară, dar şi involuntară) şi ***2.*** cea legată de perpectiva privirii unui individ sau grup – asemănător „petei oarbe” din psihofiziologia oculară. Să vedem cum vede această problemă un sociolog *get-beget…*

Deşi P. Bourdieu nu împărtăşeşte acest limbaj al analizei discursive, în capitolul *Dezbateri cu adevărat false sau fals adevărate* din *Despre televiziune*, sociologul francez ilustrează utilizarea strategică a prezumţiei de nereuşită a comunicării, cum ar fi „manipularea urgenţei”: „«Mă văd nevoit să vă întrerup, nu înţeleg ce spuneţi» nu lasă să se înţeleagă că interlocutorul e idiot, ci că spectatorul de bază, care prin definiţie e idiot, nu va înţelege. Şi că el, prezentatorul, se face purtătorul de cuvânt al «imbecililor», întrerupând un discurs inteligent. În realitate, însă, aşa cum am putut să verific eu însumi, oamenii pe care el pretinde a-i reprezenta prin rolul său de cenzor sunt, de multe ori, cei mai exasperaţi de aceste întreruperi” [6].

[4] *Op. cit*. p. 47.

[5] P. Charaudeau, R. Ghiglione, *La parole confisquée. Un genre télévisuel: le talk show*, Paris, Dunod, 1997.

[6] P. Bourdieu, *Despre televiziune*, Bucureşti, Meridiane, 1999, p. 30-36. După Bourdieu aceste „conversaţii instantanee” sunt caracteristici ale ideologiei profesionale ale acelor *fast-thinkers* „ce gândesc mai repede decât propria lor umbră” întrucât gândesc cu „idei primite de-a gata”: graţie banalităţii lor, ele sunt împărtăşite şi de emiţător, şi de receptor.

Cu alte cuvinte, o ambiţie „semio-democratică" se transformă într-o afacere de instantaneitate. Se *re-vinde* telespectatorilor o nouă *sensibilitate morală*: aceea de a se *frământa în direct* cu privire la problemele publice. Analiza acestui „fenomen de participare" nu stă însă la îndemâna unui simplu autor de comentariu „despre televiziune". Din punct de vedere epistemologic, cauza este faptul că la nivelul reflecţiei naive tindem să confundăm noţiunea de *convenţie* („contractul de comunicare") cu aceea de *normă*. Referinţa unei *norme* este constituită din *rolurile ideale* ale schimbului de semne şi este rezervată descrierii comportamentului discursiv, pe când constrângerile unui *contract* doar apelează un comportament, fără a impune unul. Această „chemare" este mai mult o *promisiune* şi o *propunere de libertate interpretativă* adresată „celuilalt": aceea că i se oferă un cadru în care să poată să arate că se conformează sau nu unor constrângeri care ar deriva în timpul şi în urma *procesării efective* a relaţiei de comunicare. Pentru a desemna aceste constrângeri, în analiza de discurs se foloseşte termenul de „*gen discursiv*", dar aceasta nu înseamnă că el este un soi de „ordin" care ar presupune semnarea unui contract cu obligaţia de a plăti – dacă nu se respectă o „normă". „Genul" indică doar posibilitatea participării la un „*proiect de influenţă* ". În domeniul comunicării mediatice, acesta poate fi analizat pe două dimensiuni: ***1.*** un *contract de informaţie* („că"… se va face o altă selecţie a faptelor decât aceea pe care o face „concurenţa"); şi ***2.*** un *contract de captaţie* (***a.*** exhibarea[7] unui „principiu al seriozităţii" pe baza căruia se stabileşte un „contract de credibilitate" şi ***b.*** un „principiu al plăcerii" care să dramatizeze schimbul de semne în aşa fel încât universul de credinţe asamblate prin discursul dat să corespundă imaginarului comunităţii culturale [8]).

Pentru o mai bună înţelegere, să introducem două concepte din semiotică şi să ne întrebăm dacă o analiză cum este aceea de mai jos este posibilă cu simplele mijloace conceptuale ale „telespectatorului reflexiv" propovăduit de „neo-televiziune" [9].

Astfel, plecând de la distincţia dintre *partea informativă* a unui discurs (programele televizuale stabilesc „relaţii de informare" între parteneri cu privire la un obiect reprezentat) şi *partea indicativă* (discursul se raportează la el însuşi arătând cum funcţionează – „dezbaterile" despre propriile greşeli şi autoparodierile fiind azi la mare modă), *imaginarul profesioniştilor din mass-media* se poate analiza ca proces de *auto-referenţializare* a discursului informativ (dispozitivele mediatice tind să se erijeze în referent ultim). În linii mari, procedura consistă în a dezvălui cum, prin *normele interne* acestui câmp profesional, „formatelor mediatice" le este subliniată în mod ostentativ compoziţia discursivă pentru a *apărea doar ca nişte contracte de comunicare supuse ratificării*: cotidianeitatea spectatorială nu mai apare ca un loc de prelevare a unor „indici" necesari construcţiei sensului produsului mediatic, ci ca loc de elaborare de „consemne" între parteneri – jurnalistul fiind doar *mandatar al funcţiei proiective* a celuilalt (telespectatorul). De pildă, genul „depeşă" trebuie să se autoindice ca ideal fondator al activităţii jurnalistice („transmisia de Cunoaştere"; re-echilibrarea cunoaşterii în favoarea unui destinatar bântuit de o „cerere enciclopedică").

Voi reformula această idee în termenii ştiinţelor cognitive: acest format cognitiv are şanse cu atât mai mari de a declanşa o *emoţie informativă*, cu cât se autoprezintă ca o pură tranzacţie: un raportor delegat se bate pentru o colectivitate, pentru a cuceri nişte „date factuale", necesare „binelui

[7] De ex., retorica recursului la mărturii, specialişti, documente, probe „pe viu" (*live*). *Cf.* P. Charaudeau (ed.), *La television. Les debats culturels „Apostrophes"*, Paris, Didier Erudition, 1992.

[8] Se observă că, din motive de strategie teoretică, insist pe slăbiciunile acestui model. Iată totuşi un scurt exemplu despre cum se poate aplica acest soi de analiză de discurs pentru a descrie *trei imaginare*: ***1.*** „esenţialist" – cel care prezintă un soi de aviditate de „a şti" care este „esenţa" fiinţei sociale (sondajele şi personificările în genul „Românii sunt indignaţi de corupţia clasei politice"); ***2.*** imaginarul „originalului" (aviditatea de a cunoaşte cauze prime şi responsabili absoluţi ai relelor); ***3.*** imaginarul „combatantului" (de ex., justiţiarismul unor renumiţi jurnalişti sau animatori de *talk-show*-uri).

[9] După J.P. Esquenazi, *Le pouvoir d'un média: TF1 et son discours*, Paris, L'Harmattan, 1996 şi G. Lochard, „Genres rédactionnels et appréhension de l'événement médiatique. Vers un déclin des «modes configurants»?", în „Réseaux", Paris, CNET, 76/1996. Îi mulţumesc lui Guy Lochard pentru observaţiile aduse unor interpretări din acest text.

public". Tot aşa, auto-referenţializarea genului „reportaj" mizează pe iluzia telespectatorilor că posedă regulile jocului care re-echilibrează credibilitatea. În cele din urmă, inducerea acestui imaginar se traduce prin accentuarea „efectelor de autentificare": descripţii bizare ale locurilor, producţia de mărturii, incidente de filmare trucate etc. Aceasta în timp ce „ancheta" trebuie să etaleze timpul de colectare şi de verificare a "indicilor". În acest caz jurnalistul trebuie să exhibe (prin formele procedurii discursive) atât rolul său de „martor delegat", cât şi pe acela de „analist al realului".

Concluzia finală care cred că s-ar putea desprinde din ansamblul comunicărilor susţinute la acest colocviu este următoarea: ca sociologi, ne putem oare alătura acelor interpretări care încearcă temerea că prin manipularea strategică a ideii de transparenţă a comunicării ar putea rezulta un „spaţiu rezidual" golit de culturalul înţeles în sens academic şi politic şi ocupat în mod activist de nişte siluete fals familiare - cum sunt *talk-show*-urile care pretind a ne re-prezenta printr-un nou „ethos" al vorbirii mediatizate? Întrucât cred că, într-un fel sau altul, suntem „copiii televiziunii reflexive", nu ne strică o paralelă pe care psihologii o fac cu această „lume". Când suntem copii, oglinzile interioare (competenţa de telespectator reflexiv) rămân mute, ele nu „ne văd" cu cine ne asemănăm, ceilalţi fiind cei care ne-o spun (*paleo-televiziunea*, ar zice U. Eco). Cu alte cuvinte, atitudinile lor sunt cele care ne formează „oglinda interioară". Apoi, ca adolescenţi, ne petrecem timpul în faţa oglinzii în aşteptarea unei revelaţii asupra sieşi: cum ne găsesc fetele?; alţi tineri au aceleaşi preocupări?; „tatăl" ne spune ironic: „mai uită-te şi tu în oglindă". Desigur, nimeni nu mărturiseşte vreodată aceasta în mod precis, dar bilanţul este acum „nu alţii sunt cei care-mi zic asta da/cealaltă nu, eu însumi mă văd în oglindă". Dar asta place cui trebuie să placă…

Sunt oare persoanele şi instituţiile care practică ştiinţele sociale într-un sens academic datoare, într-un fel sau altul, să răspundă într-un stil mai ofensiv acestei dorinţe de autoritate vanitoasă a acelora care, cocoţaţi pe antenele de televizor, propovăduiesc adevărul printr-o neoscolastică bazată pe imagini şi „fraze pointiliste"?

Sper ca incursiunea pe care am îndrăznit-o în privinţa relaţiilor dintre *metateleviziune* şi *reflecţia epistemologică* să fi fost măcar un prilej de a gândi că sistemul vertebral de referinţă al universităţii este o frumoasă cauză de apărat. Pentru susţinere invoc şi clauzele puse de filosoful J. Searle în ceea ce priveşte criteriile de valoare necesare instituirii unui obiect de studiu: „N-am crezut niciodată că, pentru student, studiile universitare sunt un simplu mijloc de a-l face să se simtă bine. Ba chiar dimpotrivă: ca să fie cu adevărat eficientă, educaţia superioară trebuie neapărat să-şi lase gustul unei insatisfacţii acute de sine. Autosuficienţa este antipodul calităţii în instrucţie. Secretul cu adevărat murdar al vieţii intelectuale – de ce să n-o spunem? – e că munca de prima mână e o permanentă sursă de efort, de angoasă şi de disperare. Să umbli după adevăr, cunoaştere, originalitate, profunzime sunt îndeletniciri dintre cele mai puţin confortabile" [10].

Dr. Nicolae Perpelea

[10] J. Searle, *Există o criză a învăţământului universitar?* (*trad*. M. Spiridon), în „Secolul 20", nr. 7-8-9/1999, p. 207.

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Year XI • 2000 • Nos. 3–4

CONTENTS

THE EMINESCIAN SOCIOLOGY

EUGEN SIMION, Eminescu's political prose 223
ŞTEFAN COSTEA, The Romanian social ideal in Eminescu's sociology 229
CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, Eminescu's vision on the Romanian society 235
GHEORGHE ENE, Eminescu and the national security 247
FLORICA DIACONU, The lucrative activity – a basic concept in Eminescu's thinking of man and society 267
MIHAI D. VASILE, Archaic and universal in Eminescu's archetype 275
LUCIAN RADU STANCIU, Brâncuşi's generation worships Eminescu 283

DIMITRIE GUSTI -- 120 YEARS SINCE HIS BIRTHDAY

IANCU FILIPESCU, Dimitrie Gusti, about the social reform and its scientific reason (A sociological monography) 305
ŞTEFAN COSTEA, The sociology of education an essential component of Gustian's sociological system 313
CONSTANTIN LUCIAN, Nation's ethics and forming of the *élite* in Dimitrie Gusti's thinking 323

FROM THE ACTIVITY OF THE INSTITUTE OF SOCIOLOGY

CONSTANTIN CUCIUC, MANUELA GHEORGHE, Status and role of Romanian religious associations 333

METHODOLOGY OF SOCIAL SCIENCES

PETRUŞ ALEXANDRESCU, A method of scalar analysis and hierarchy 343
MIHAELA VLĂDUŢ, Social representations. The research methodology of the centrer 349

DEBATES

The Romanian-Hungarian dialogue at Sfântu Gheorghe, on 6 May 2000 (Maria Cobianu-Băcanu) 361

REVIEWS AND LECTURE NOTES

ALEXANDRA OLIVIA NEDELCEA, *Eminescu, economistul* (Eminescu, the economist), Craiova, Fundaţia „Scrisul Românesc", 2000 (Andreea Nicolaescu); EMILIAN M.

„Revista Română de Sociologie", seric nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 221–394, Bucureşti, 2000

DOBRESCU, *Românografia – Bilanț și perspective – 1990-2000* ("Romaniangraphy" – Conclusions and Perspectives, 1999-2000), Bucarest, Editura Compania. 2000 (Maria Cobianu–Băcanu); ANGHEL ANDREESCU, DAN NIȚĂ, *Terorismul, analiză psihosociologică* (Terrorism – a psycho-sociological analysis), Timișoara, Editura TIMPOLIS, 1999 (Toader Ticu Tomoroga); NICOLAE GROSU, *Tratat de sociologie: Abordare teoretică* (*Sociological Treatise: a theoretical approach*), bucarest, Editura Expert, 2000 (Florin Constantiniu)..... 373

SCIENTIFIC LIFE

„Dimitrie Gusti's celebration symposium – 120 years since the scientist's birth", Bucarest-Drăguș, 18-20 May (Dumitru Danciu); "Contradictory trends in the research of televisual communication: *Les mises en scène médiatiques et la construction de l'espace public*", Romanian-French Symposium on communications sciences, Bucharest, 6-9 July 2000 (Nicolae Perpelea)..... 383

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

Année XI, • 2000 • N^os 3–4

SOMMAIRE

SOCIOLOGIE EMINESCIENNE

EUGEN SIMION, La prose politique d'Eminescu 223
ŞTEFAN COSTEA, L'idéal social roumain dans la sociologie eminescienne 229
CONSTANTIN SCHIFIRNEŢ, La vision d'Eminescu sur la société roumaine 235
GHEORGHE ENE, Eminescu et la sécurité nationale 247
FLORICA DIACONU, Le travail productif – repère de base dans la conception eminescienne sur l'homme et la société 267
MIHAI D. VASILE, Archaïque et universel dans l'archétype Eminescu 275
LUCIAN RADU STANCIU, La divinisation d'Eminescu par la génération de Brâncuşi 283

DIMITRIE GUSTI – 120^e ANNIVERSAIRE DE LA NAISSANCE

IANCU FILIPESCU, Dimitrie Gusti sur la réforme sociale et sa raison scintifique (Monographie sociologique) 305
ŞTEFAN COSTEA, La sociologie de l'éducation et de l'instruction – composante essentielle du système sociologique de Gusti 313
CONSTANTIN LUCIAN, L'éthique de la nation et la formation des élites dans la conception de Dimitrie Gusti 323

SUR L'ACTIVITÉ DE L'INSTITUT DE SOCIOLOGIE

CONSTANTIN CUCIUC, MANUELA GHEORGHE, Le statut et le rôle des associations religieuses en Roumanie 333

LA MÉTHODOLOGIE DES SCIENCES SOCIALES

PETRUŞ ALEXANDRESCU, Une méthode d'analyse scalaire et de hiérarchisation 343
MIHAELA VLĂDUŢ, Les représentations sociales. La méthodologie d'investigation du noyau central 349

DÉBATS

Le dialogue roumano–hongrois de Sfântu Gheorghe, 6 mai 2000 (Maria Cobianu-Băcanu) 361

COMPTES RENDUS ET NOTES DE LECTURE

ALEXANDRA OLIVIA NEDELCEA, *Eminescu, economistul* (Eminescu, l'économiste), Craiova, Fundaţia „Scrisul Românesc", 2000 (Andreea Nicolaescu); EMILIAN

M. DOBRESCU, *Românografia – Bilanț și perspective – 1990-2000* («La Roumanographie» – Bilan et perspectives – 1990-2000), Bucharest, Editura Compania, 2000 (Maria Cobianu–Băcanu); ANGHEL ANDREESCU, DAN NIȚĂ, *Terorismul, analiză psihosociologică* (Le terrorisme, analyse psychosociologique), Timișoara, Editura TIMPOLIS, 1999 (Toader Ticu Tomoroga); NICOLAE GROSU, *Tratat de sociologie: Abordare teoretică* (Traité de sociologie: Approche théorique), Bucharest, Editura Expert, 2000 (Florin Constantiniu) 373

VIE SCIENTIFIQUE

Colloque hommagial «Dimitrie Gusti – 120[e] anniversaire de la naissance du savant», Bucarest–Drăguș, 18-20 mai 2000 (Dumitru Danciu); «Tendances contradictoires dans la recherche de la communication par la télévision. *Les mises en scène médiatiques et la construction de l'espace public*», Le colloque roumano-français des sciences de la communication, Bucarest, 6-9 juillet 2000 (Nicolae Perpelea)..... 383

REVISTA ROMÂNĂ DE SOCIOLOGIE

(ROMANIAN JOURNAL OF SOCIOLOGY)

Editor: Romanian Academy – Institute of Sociology (Bucharest)

- A new journal for a new sociology.
- A journal which looks back to the totalitarian past and explores the democratic future of the Romanian society.
- Open to all theoretical, methodological and ideological approaches.

În atenţia colaboratorilor noştri:

Vă rugăm să aveţi în vedere ca articolele şi studiile trimise redacţiei noastre să fie de aprox. 10 pag. (cca 3000 semne/pag.). Primim textele procesate pe suport magnetic prin e-mail: isar@ns.isar.acad.ro sau prin Fax 3374178.

De asemenea, vă rugăm să însoţiţi articolul dv. de un rezumat (aprox. ½ pag.) în limba engleză sau în limba română şi o scurtă prezentare a autorului (titluri ştiinţifice, instituţia, domenii de interes).

Menţionăm că responsabilitatea cu privire la originalitatea şi conţinutul textelor trimise revine autorului.

Pentru a vă asigura colecţia completă şi primirea la timp a revistelor apelaţi la serviciile de abonamente prin oficiile poştale şi factorii poştali.

Abonamentele din străinătate se primesc la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, P.O. Box 5–24, Bucureşti, România, RO-76117, Tel. 401-411 90 08, Tel./Fax 401-410 39 83; 401-410 34 48.

RODIPET S.A., Piaţa Presei Libere, nr. 1, P.O. BOX 33-57, Bucureşti, România; Fax: 401-222 6407; Tel: 401-618 5103, 401-222 4126;

ORION PRESS IMPEX 2000, P.O. BOX 77–19, Bucureşti 3 – România, Tel. 653 79 85, Fax (401) 324 06 38.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

ISSN 1224-9262

„Revista Română de Sociologie", serie nouă, anul XI, nr. 3–4, p. 221–394, 2000